

# الجزء الأول

من مجموعة الخواشي البهية \* على شرح العقائد النسفية

المستمل على شرح العقائد النسفية للعلامة التتازاني

وعلى حاشية المحقق ملا أحمد الجندي عليه مع منهواته وعلى حاشية العلامة

الخيالي عليه أيضاً وعلى حاشية الفاضل عبد الحكيم السالكوتي على

الخيالي وعلى جامع التقارير على عبد الحكيم لبعض أفاضل المحققين

( جمع فيها خلاصة جميع التقارير التي كتبت عليها )

( قد اعتنى بتصحيحها جمع من أفاضل العلماء فصارت أصبح ما طبع )

( نليه )

ليعلم أن الترتيب هكذا وضعنا في الصلب الشرح حاشية ملا أحمد منهواته عليها مفصلاً

بين كل منها بجدول ووضعنا في الخامس حاشية الخيالي ملاحظين في كل صحيفة

موافقة البحث وبعد انقضاء ما ذكر تأتي حاشية

عبد الحكيم وبها مشها جامع التقارير

( نبيه )

ويأتي في الجزء الثاني حاشية قول أحمد على الخيالي مع منهواته وحاشية المرعشي على قول أحمد

والخيالي والشارح مع منهواته عليها وكذلك حاشية الصام مع حاشيتي ولي الدين

والكفوي عليها وكذلك حاشية شجاع الدين والمحقق الشريف كلاهما على الخيالي

ناشر

عبد الكريم

مكتبة إسماعيلية ميزان ماركيت كوتة ١٣٩٤ طه

﴿ تخيالي ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

أما بعد الحمد مستأمله \* والصلاة على سيد رسله \* وآله وصحبه موحجي سبله \* فدوتك أيها الساري هذا التبراس \* كتاب فيه نور وهدى للناس \* يرشدك الى المسكن الخفي \* من شرح العقائد النسفية \* أمليته أو ان الدعة \* والاستراحة عن فتور المطالعة \* سالكاً فيه جادة الإيجاز \* من غير تفتية وإلغاز \* وحين ما جئت حول حليته \* ورميت زرين شينه وسبته \* ألحقته الى خزائنه من لأمثل له في العلي \* وله المثل الأعلى \* الصاحب الأعظم \* والدستور المعظم \* باب كعبة الحاجات يطوى إليه كل فح عميق \* ويستقبله رجوماً لا مال من كل بلد سحيق \* باهت تبجان الوزارة بهامته \* وحلل الامارة بقامته \* ولى الأيدي والنعم \* وصر بي أهل الفضل والحكم \* أخذ أيدي العلماء والعلوم \* ورافع ألوية الشرع المرسوم \* حازم المآثر والمفاخر \* وسأوي الرئاسات الأولى بالا وآخر \* أول مدارج طبعة التفاد آخر مقامات نزع الانسان \* وآخر معارج ذمعه الوقاد خارج

عن طوق البشر بل عن حد الامكان

لولا بدل الوهم صبت جلاله  
ما خيل طيف خيال سامي حاله  
ناظورة الديوان آصف عصره  
وهو المميز الفرد في إقباله  
محمود أهل الفضل طرأ كاسه  
وكني به برهان حسن خصاله  
بكمال في الأوج بدر كامل  
بحر محيط زاهر بنواله  
في كل علم عالم متبحر  
في فن حلم عالم بحباله  
سبحان عني في فصاحة لفظه  
معن بليغ البخل في إفضاله  
الصائب الأفكار في تديروه  
الثاقب الآراء في أقواله  
لناس يبذل ليس بمسك لفظه  
فكانما ألفاظه من ماله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ شرح العقائد ﴾

الحمد لله

﴿ ملا أحد ﴾

( قوله الحميدة (١) أردف التسمية بالتحديد لان الفعل (٢) لا يتم ولا يقتد به شرعا )

﴿ متواتره ﴾

(١) في تعلق الحمد بالذات أولاً ثم بالصفة ثانياً إغناء الى الاستحقاق أعني الاستحقاق الذاتي والاستحقاق الوصفي \* والاستحقاق الذاتي هو الاستحقاق للذات البحث من غير مدخلة الوصف وملاحظته \* وقد يفسر بالاستحقاق باختيار جميع الصفات الكمالية \* ونمقل الاستحقاق الذاتي بالمعنى الأول لا يخلو عن الصعوبة (منه عني عنه) (٢) أقول فيه نظر لأنه لا يدل على الإرداف المذكور بل يدل على تقدير الكتاب بهما فقط وهو ظاهر عند التأمل اللهم الا أن يقال دلالة عليه تكون بمقارنته لواحد من الكتاب والاجماع والشروع (منه عني عنه)

تتزامن الاتوار في وجناته \* فكانه متبرقع بفضاله وهو الذي عم إنعامه وفشا \* الوزير الكبير محمود بلشا ( مالم )  
أوضح الله غمرة الغرة بضيائه \* وزرع علم العلم بعلائه \* ولا زال مورد إفضاله ماء مدين للمآرب \* يوجد عليه أمة من الناس يسقون منه المطالب \* فان رفعه الي سماك القبول \* فقد سعد كوكب الأمل في برج شرف الحصول \* واهة ولي الاعانة وكفى به وكلاء \* قال النارج التحزير \* طامه الله تعالى بلطفه الخطير \* بعد ما تيمن بالبسملة ( الحمد لله ) أقول في تحبيب التسمية بالتحديد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعمد بما شاع بل وقع عليه الإجماع وانتال الحديثي لإبتداء \* وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع إما بحمل الإبتداء على المرقى الممدد أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الإضافي كما هو المشهور \* ولك أن تحمل البناء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشئ لا تنافي الاستعانة بشئ آخر أو للاستعانة بشئ لا يلحق أن للاستعانة بشئ وقوع الإبتداء بالشئ على وجه الجزئية وذكره قبل الإبتداء فلا فصل فيجوز أن يحمل أحدهما جزأً ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون أن الإبتداء أن التلبس بهما



ما لم يبدأ بهما <sup>(١)</sup> لما ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله <sup>(٢)</sup> فهو أبتر <sup>(٣)</sup> وكل أمر ذي بال لم يبدأ بالمحمد لله فهو أجزم <sup>(٤)</sup> ومعنى بدء الشيء بالشيء وأبدأه به جعل ما يبدأ به سابقاً <sup>(٥)</sup> على غيره في كونه متعلقاً للأمر الذي اعتبره الابتداء ابتداء له كما في بدء القراءة باسم الله فإن أول ما يتعلق به القراءة هو اسم الله \* أو جملة سابقا على الأمر الذي اعتبره الابتداء ابتداء له كما في أركب وأرسل باسم الله فإن اسم الله سابق على الركوب والارتحال \* ولهذا توهم التعارض بين ظاهري الحديثين إذ العمل بأحدهما يفوت العمل بالآخر <sup>(٦)</sup> \* وأجيب عنه بوجوده <sup>(٧)</sup> أحسنها <sup>(٨)</sup> حل الابتداء على الابتداء العرفي المتد من حين الأخذ في التصنيف مثلاً إلى الشروع في البحث \* وأجاب الفاضل الحلي بحمل الباء على الاستعانة أو الملازمة فإن الملازمة تم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية <sup>(٩)</sup> ويذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزءاً ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون أن الابتداء آن التلبس بهما <sup>(١٠)</sup> ثم كلامه \* ورد بوجوده

(١) ولو قيل إن الابتداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله لأن الباء والاسم ليس شيئا منهما من أسماء الله تعالى \* قلنا إن لفظ اسم مضاف إلى الله ويراد به اسمه فذكر اسمه ههنا لكن لا بخصوص بل بلفظ دال عليه مطلقاً ليدل على أن التبرك بجميع أسمائه وثلاثيته اختصاصه باسم دون اسم وأما الباء فهو وسيلة إلى ذكره فكأنها من تيمنه \* منه سلمه الله تعالى (٢) الإضافة بيانية أو لامية (منه رحمه الله) (٣) والمراد بالابتداء لا عقب له أي منقطع النسل كما ذكره بعض الأفاضل \* وقيل معناه مالا يتبعه له \* وأما في العرف فهو عبارة عما هو خارج عن حيز الانتفاع وهو مستلزم لما لا يتبعه له أي ما لم يكن له شائبة التمامية وهو المراد بالأجزم وفي بعض النسخ أقطع أي ناقص أي ما كان له شائبة من التمامية فيكون حينئذ معنى حديثي الابتداء كل أمر اختياري عظيم عند الشرع لم يصدر بهما فهو لا عقب له ولا يتبعه له (منه) والابتداء في الأصل مقطوع الذنب والمراد كونه ناقصاً غير معتد به (جلي رحمه الله) (٤) والأجزم مقطوع اليدين من الأجزم وهو القطع لامن الجذام وهو الداء المعروف (جلي رحمه الله) (٥) هنا إذا كان متعدياً بالبناء وأما إذا كان متعدياً بنفسه كما في قوله تعالى (بدأنا أول خلق نعيده) الآية فبناء الانشاء والخلق (منه عن عه) (٦) إذا الابتداء الحقيقي المتبادر عند الإطلاق لا يتصور لكل واحد من الشيئين اللذين بينهما ترتيب زمني (منه سلمه الله تعالى) (٧) ومن جعلها أن يكون أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو يكونان بالجنان لجولز احضار الشيئين معا بالبال \* وفيه أن احضار الشيئين معا لا يتصور إلا لو احدهما بعد واحد للتجردين عن جلباب البدن بالمرّة \* ويكون أحدهما بالذات والآخر بالنسب يتألفي للقسوة بينهما والحديث الوارد فيهما إنما هو على نعت واحد بلا تفاوت أصلاً كما يقتضيه الحديث \* وأيضاً أن التبرك يقتضي أن يكون عن قلب حاضر وتوجه تام (منه) (٧) (قوله بوجوده) منها حل الابتداء بأحدهما على الحقيقي وبالأخر على الإضافي \* والمراد بالحقيقي منهما ما أقاده قدس سره في حوائج المطول في معنى القصر الحقيقي والإضافي فليرجع إليه (منه) (٨) وجه الإحسية أن هذا الجواب يوافق العرف (٩) قد يقال إن قصد التيمن والتبرك بشي مستدع خروجه عن التيمن تأمل وأيضاً إن التبرك باسم الله يأتي من أن يجعل من جملة أجزاء التصنيف (منه) (١٠) (قوله أن الابتداء الخ) بالتأويل بأن يجعل الآلان التلاقيان في حكم أن واحد (منه)



## التوحد بجلال ذاته

الاول (١) ان باء الملازمة تستدعي تلبس فاعل الفعل الذي في حيزه أو مفعوله بمجرورها حال تلبس بذلك الفعل ومن المكشوف اليين ان ذلك يأتي وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية والثاني ان كل واحد من النسبة والتحديد أمر زمني فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر زماناً فلا يتصور ان يكون ان الابتداء ان التلبس بهما من غير أن يجعل الابتداء أمراً عابراً حينئذ (٢) فالجواب هذا لاذك \* على ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو أدل على انقصود من حمل الباء على الملازمة اعني التلبس باسم الله في تمام (٣) التصنيف \* والثالث ان الابتداء على (٤) وجه الجزئية لا يتصور في أكثر الصور كالذبح والاكل ولا يعد كل اليمد (٥) ان يجاب عنه بجعل الابتداء على الحقيقي (٦) بناء على ان الابتداء باسم الذات التي عن الصفات الكمالية يحقق للابتداء بالتحديد أيضاً حقيقة اذ هو في التحقيق اظهار الصفات الكمالية ولا شك ان التباير الاعتباري كاف في ورود حديثي الابتداء والعمل بهما \* ومما ينبغي أن يعلم أنه لا بد أن يخص (٧) الكلية للاستفادة من الحديث لئلا يتسلل فلتأمل (٨) قوله بجلال (٩) ذاته اي عظمه يقال جل فلان اذا عظم قدره

قوله المتوحد بجلال ذاته (الظاهر ان الباء صلة للتوحد يقال توحد برأيه أي تفرد واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات والذات الجلية على نهي حصول الصورة \* ومحمّل أن تكون للملازمة حينئذ صيغة التفعّل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم تمجر الطين أي صار حجراً بلا عمل ومدخل من الغير \* ومنه التكون والتولد وما للتكلف ولما استحال في شأنه تعالى بجعل على الكمال كما قبل في التكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الانصاف بالوحدة الذاتية أو الكاملة مع ملازمة جلال الذات

(١) وقيل أيضاً حمل الباء على الاستعانة بعيد عن مقام الادب وأيضاً إن الملازمة تفيد كون الاسم معاجاً وملازماً في تمام التصنيف بخلاف الاستعانة إذ الآلة من حيث هي لا تفيد الدوام وفيه بحث (منه) (١) والتلبس بالشيء فرع وجوده فالتلبس بهما في آن فرع وجودهما في ذلك الآن (منه) (٢) أي اذا كان الفعل لازماً فباء الملازمة تستدعي صدور الفعل عن الفاعل حال تلبس بمجرورها نحو خرج زيد بعشرة أي متلبساً بقيلته واذا كان متعدياً يستدعي نفعه بمفعوله حال تلبس بالمجرور نحو اشترت الفرس بسرجه أي متلبساً بسرجه فقتضى باء الملازمة التباير وصحة الانفكاك من المفعول والمجرور وأيضاً على تقدير وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية لا يكون قائمة ليرادها أما اذا قال أحد اشترت الفرس بسرجه كان ليرادها قائمة واضحة وهي تلبس الفرس بالسرج وصحة انفكاك وقوع الشراء له وأما اذا قال اشترت الفرس برأسه فلا قائمة ليرادها كالأجنح (٣) قوله في تمام التصنيف وذلك لان الامر وان كان كذلك بحسب الحقيقة لكنه خلاف المعروف لان من أنى بالنسبة لا يقال له حامد عرفاً (منه) (٤) وقد يقال ان الاخذ بطريق الجزئية يتناقض ما اتفق عليه في ترجيح حمل الباء على الملازمة على الحمل على الاستعانة من أن الاول يفيد معاجرة الاسم في تمام التأليف دون الثاني (منه) (٥) وجه البعد أنه وان كان الامر كذلك بحسب نفس الامر لكنه يخالف المعروف واللغة لان من أنى بالنسبة لا يقال له حامد عرفاً وفيه نظر لان الحمد العرفي على ما ذكره في شرح انطالع يتحقق في ضمن التسمية جلبي على التلويح (٦) وأنت خير بان الابتداء الحقيقي لا يتصور بالنسبة وحدها بل ولا بالحرف الاول منها أيضاً كما لا يتصور بهما معاً كما أشرنا اليه في الحاشية السابعة (منه) (٧) بأن يراد بالامر ما يلاحظ بالذات ويقصد بالابتداء ولا يجعل وسيلة الى ابتداء أمر آخر (منه) (٨) بمحمّل أن يكون إشارة الى أنه لا حاجة الى تخصيص الكلمة لان الابتداء بها للتبرك والنسبة متبركة بنفسها مثل كون الضوء مضيئاً بنفسه (٩) متعلق بالتوحد ولا بد في أن يتعلق بالحمد بأن يكون محموداً عليه أو به وان كان أبعد منه ووجه تقديم السلية على التوثية وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لا يخفى (منه)



ولعل التفسير بالتزام عن سيات النقصان والصفات السلبية بناء على أنه غاية العظمة \* ومعنى التوحيد التفرّد والامتياز وعدم شركة الغير له في صفته الجلال \* وقد يقال التفرّد بالجلال المضاف الى ذاته تعالى ليس بكال اذ كل شخص يتفرّد بصفته المختصة به ولا تتجاوز غيره لامتناع قيام الصفة (١) الواحدة بالشخص بالجلال \* وقد يجاب عنه بان الاضافة لقصد التعميم (٢) دون التخصيص (٣) كما يقتضيه المقام \* والقول بان قوله بجلال ذاته على نهج حصول الصورة ليس على ما ينبغي (٤) كما لا يخفى (٥) (قوله وكال صفاته (٦) الظاهر انه أراد بالصفات الصفات الثبوتية (٧) كالعلم والقدرة وبكاملها دوامها وثباتها وعدم تاهها ومن المكشوف اليه ان صفات غيره تعالى خالية عن تلك الكمالات فيكون منفرداً بذلك الكمال (٨) كما انه متفرّد بنفس الصفات (٩) (قوله المقدس في نموت الجيروت) المقدس التزم والجيروت مبالغة في الجير

- (١) قوله رحمه الله لامتناع قيام الصفة اذ لو قامت بالجلال يلزم تواردها للمتلين المستقلين على معنول واحد شخصي لما تقرر في موضعه ان المحل المعين علة تامّة لا تخل فيه (نظم الفرائد) \* الفرق بين العظمة والجلال والكبرياء على ما فهم من كلام التزالي في شرح أسماء الله أن الكبرياء يرجع الى كمال الذات والجلال الى كمال الصفات والعظمة الى كمال الذات والصفات جميعاً (٢) أي تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله (منه) (في حق المسجد الحرام وفي حق نافذة صالح عليه السلام) (٣) قوله دون التخصيص رداً على كل من قال بالمشاركة في الذات والتمايز انما هو باعتبار الصفات من أرباب الخلال ومن قدماء المتكلمين (منه) (٤) أما لفظاً فلانه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة \* وأما معني فلان المراد من الذات في قوله الذات الجلية إما الماهية الكلية أو الشخصية وعلى أي حال لا يفيد التمدح اذ بعض الاشياء متفرّد بما هي ككبة ككاس الشمس وكل متفرّد بذاته الشخصية (منه) (٥) اذ على ذلك التقدير يكون المعنى المتفرّد بذاته الجلية أي لا يكون ذاته الجلية أمراً مشتركاً بين الكثيرين فلا يكون كلاً أيضاً \* الا أن يقال ان الذات هنا بمعنى الحقيقة لا بمعنى الهوية فلا مزية في كونه كلاً (منه) (٦) لانه يؤهم تشبيه جلال الذات بحصول صورة الشيء وان لم يكن في الحقيقة تشبيه الا في العبارة لان المراد من قوله على نهج حصول الصورة تشبيه العبارة بالعبارة في كونها من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا تشبيه جلال الذات بحصول الصورة في المعنى تأمل (لكنه عني عنه) (٧) لان المراد بذاته تعالى اما الماهية الشخصية أو النوعية وعلى التقديرين لا يكون كلاً (منه) (٨) وجه عدم الخفاء من وجوب \* أحدهما العدول عن ظاهر العبارة والثاني انه يتوهم من ذلك تفرد الله تعالى في الذات الجلية دون الصفات الجلية وهو خلاف الظاهر (منه) (٩) اسناد التفرّد الى كمال للصفات دون أنفسها لا يخلو عن الاشعار بالاشتراك المعنوي كما هو المشهور \* ويحتمل أن يراد بكال الصفات كمالها في أنفسها اذ لم يشاركه غيره في نفس الصفات الإيجاب الاشتراك اللفظي كما ذهب اليه بعض أرباب التحقيق (منه) (١٠) ويقال لها الصفات الحقيقية كما يتبادر عند الإطلاق في أنفسهم ويؤيده اضافة الكمال اليها (منه) (١١) فكان الاشتراك بين علم الله وبين علم الخلق وكذا في سائر الصفات الثبوتية لفظياً كما ذهب اليه بعض أرباب التحقيق تأمل (منه) (١٢) لان نفس الصفات قديم في الواجب وحادث في الممكنات (منه)



عن شوائب النفس وسماه \* والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته \* وهو القهر (١) كما أن الملوك مبالغة في الملك \* هذا أن حمل على المعنى المصدري والـ (٢) فمحمول على الصفات الفعلية على ما يستدعيه حمل الصفات على الصفات الثبوتية والجلال على السلبية \* ونفوت الجبروت هي الخلق والابحاد والترزق وغير ذلك من الصفات الفعلية ويحتمل أن تكون من قبيل إضافة صفات الذات إلى وصفها لكونها في تلك الصفة فكأنها نفس الجبروت فأضيف ما لها بها فصدق المبالغة (٣) ويحتمل أن تكون بيانية وفيه مبالغة أيضاً كما لا يخفى (قوله عن شوائب النفس الخ) الشوب الخلط والسمة (٤) العلامة (قوله والصلاة الخ) لما كان لدينا (٥) عليه الصلاة والسلام بهديته لنا إلى سواء الصراط من لا يمكن احرازها كما أن الله تعالى إنما لا يتصور استقصاؤها قرن التولية عليه عليه السلام بالتحديد امتثالاً لأمره (٦) وقضاء لبعض حقوقه (قوله المؤيد (٧) بساطع (٨) حججه الخ) الساطع الجلي يقال سطع الصبح إذا ارتفع \* أراد بالاول (٩) آيات القرآن وبالثاني ما عداها من بواقي المعجزات أو بالمعكر ويحتمل عطف التفسير والمراد بالحجج أدلة النبوة دون الإلهية (١٠) فالتناسب حيثئذ كون الضمير للنبي عليه السلام فاذكره الفاضل المحشي أن الأولى كون الضمير لله تعالى ليفيد (١١) أن آية (١)

(قوله بساطع حججه)  
الاولى كون الضمير لله  
تعالى ليفيد أن آية تينا أعظم  
من آيات سائر الانبياء  
ويجوز أن يكون لمحمد  
فساطع حججه من قبيل  
أخلاق نبياب

(١) وقبل من الجبروت معنى الإصلاح أي المصلح لأمور الخلائق \* وقيل من الجبر بمعنى الإكراه أي الجبر خلقه وحاملهم على ما يريد فرجه بالمعنيين إلى صفة فعلية \* وقيل هو العظيم حكماً بقل عن ابن عباس رضي الله عنه بمعنى انتفت عنه صفات النفس وحصل له جميع صفات الكمال ف يرجع إلى الصفات السلبية والثبوتية معاً \* وعلى كل من التقادير فإضافة النفوت إلى الجبروت بيانية كما ذكره في أصل الحاشية \* والاحسن أن يراد من الجبروت العظمة ومن النفوت جميع الصفات السلبية والثبوتية المقابلة لها حتى يكون آيات القدس في جميع الصفات غير مخص بالفعلية إن كان له وجه كما لا يخفى (منه) (٢) أي أن لم يحمل على المعنى المصدري فنفوت الجبروت محمولة على الفعلية ووجه تقديم السلبية على الثبوتية وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لا يخفى (منه) (٣) حيث أضاف الجمع إلى المفرد (منه) (٤) فبه مبالغة لأن العلامة أعظم من الخلط فني السام بعد أني الخاص من باب الترتي (منه) (٥) النبي انسان بنه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام والرسول كذلك أيضاً أو أخص منه وهو انسان يكون له كتاب ووجه اختياره على الرسول على تقدير كونه أخص منه فدلالة على أنه عليه السلام يستحق الصلاة والسلام بمرتبة النبوة ويعلم منه استحقاقه بمرتبة الرسالة بالطريق الأولى أو للإشارة إلى استحقاق كل نبي لها تدبر (منه) (٦) لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً (٧) إنما قال المؤيد مع أن الحجج أدلة الآيات تنبهاً على أن نبوته ساطع جلي لا يحتاج إلى البيان وما ذكره في صورة الحجج للتأييد دون الآيات (منه) (٨) إياه للسلبية ويحتمل الملازمة (منه) (٩) أو أراد بأحدهما البراهين العقلية وبالأخر الثقلية { منه } (١٠) كانتفاق القدر وسجود النجر (منه) (١١) لكن بقي أن الدلالة في أمر التأييد والآيات بالبينات والحجج بالعكس (منه) (١٢) لا يبعد أن يقال كون الضمير لله تعالى أولى ليفيد أن آية النبي صلى الله عليه وسلم الدالة على النبوة ليست من عنده بل من عنده الله البهجة بدون المدخلة منه صلى الله عليه وسلم ليفيد أنها خالية عن شائبة النفس ومدخلة الوهم (منه)



وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحاميه وبمده فان

فينا عليه السلام أعظم من آيات سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ليس على ما ينبغي \* وأيضا  
ان مجرد كون الضمير لله تعالى لا يفيد مادعا وان كان الامر كذلك في نفس الامر اذا آيات سائر  
الانبياء عليهم الصلاة والسلام أيضا حجج الله وليست من عند أنفسهم (قوله وعلى آله<sup>(١)</sup> وأصحابه)  
ما يستلزم استعمال المترادفين وقد يخص الآل باهل البيت ولما كان الآل والاجاب رضوان  
الله تعالى عليهم أجمعين مشاركين له عليه الصلاة والسلام في هدايتنا بإبلاغ الشريعة وحفظها  
أردفهم إياه وأنعمهم في التولية واليه أشار بقوله هداة طريق الحق (قوله هداة طريق الحق)  
الاضافة تحتمل وجوها (واعلم) ان الشارح في ضمن خطبة كتابه أشار إلى<sup>(٢)</sup> مقاصد الفن  
على الوجه الذي ورد فيه من مباحث الذات والصفات والثبوت والامامة رعاية لبراعة الاستهلال<sup>(٣)</sup>  
وقد يتأقش<sup>(٤)</sup> فيه بان الامور المذكورة مطردة في أوائل جميع الكتب من كل فن من العلوم  
الاسلامية فكيف نتحقق الإشارة بمجرد ذكرها من غير مزيد<sup>(٥)</sup> اختصار به (قوله  
وبمده فان) هذه الفاء إما على توهم أما اجراء بالمعهوم مجرى المحقق والواو لعطف الفقرة<sup>(٦)</sup>  
على الفقرة. والعامل في الظرف ما فهم من السياق أعني أقول. أو على تقدير أما في نظم الكلام

(قوله وبمده فان) هذه  
الفاء إما على توهم أما أو على  
تقديرها في نظم الكلام  
بطريق تمويض الواو عنها  
بمده الحذف على أنه لا يمنع  
من اجتماع الواو مع أما كما  
وقع في عبارة المفتاح في  
أواخر فن البيان

(١) وفي توسيطه بين النبي وآله بعلي كما هو بدأب أهل السنة والجماعة رد على الشيعة قائمهم بنحو انه  
(منه) (٢) واعلم ان في درج أسماء الكتب في الخطبة بلا تكلف مزيد تحيين للكلام البليغ كما أدرجها  
الشارح في هذه الخطبة كالمهدي والتقيع والتوضيح والتحقيق والمقاصد والتمهيد والفوائد وكون  
البعض من أسامي كتب هذا الفن دون البعض غير قاذح \* لكن في الدرج فيما نحن فيه تأمل ولقد  
أعجب المحقق الرازي في خطبة شرح المطالع حيث أتى في بيان أوصاف المتعلق بذكر كتبه المعتمدة  
المشهوره على وجه لا يحوم حوله شائبة تكلف (منه) (٣) براعة الاستهلال أن توضع اليد فوق  
الحاجب لطلب الهلال وفي الاصطلاح كون الابتداء مناسبا للمقصود (٣) يقال برع زيد على أقرانها فاق  
(منه) (٤) هذه المناقشة امتازت لو كان براعة الاستهلال عبارة عن جعل الدباجة مشتملة على الإشارة  
إلى مقاصد الفن والدلالة عليها وأما اذا جعل عبارة عن جعل الابتداء مناسبا للمقصود سواء دل  
على مقاصد الفن أولا فلا (منه) (٥) أي من غير زيادة اختصاص الامور المذكورة بذلك  
الكتاب (نظم الفرائد) (٦) تحقيقه على ما أفاده قدس سره في حواشي الكشاف أن عطف  
القصة على الفقرة ليس من جملة عطف الجملة على الجملة لبطان المناسبة للصحة لعطف الثانية  
على الاولى بل من عطف جملة متعددة منسوقة لفرض على مجموع جملة أخرى منسوقة  
لفرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الفرضين دون اتحاد الجمل الواقعة في المجموعين (منه)  
(٦) والجامع أن ما سبق تمهيد للتأليف واللاحق بيان لسيبته \* أي الجامع بين القمتين حتى  
يصح عطف احدهما على الاخرى هو ذلك \* ويمكن أن يقال المناسبة للصحة للتمويض كون  
كل واحدة منهما للاستئناف في الجملة (منه)



نفسه  
في  
الشيء  
لا ينفك عنه

سبني علم الشرائع والاحكام \* واما قواعد عقائد الاسلام

والفناء قرينة لوجودها والواو مزيدة بعد الحذف نحو ايضا (١) وتريتنا (قوله مبني على  
(٢) الشرائع والاحكام الخ) اذ لو لا نبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشرعية ولا الاحكام  
والشرع والشرعية ما شرعه الله لعباده (٣) أي أظهره وبينه وحاصله الطريقة الممهودة (٤) النابتة عن النبي  
عليه السلام وهي تم الاصول والفروع \* والاحكام شائعة في الفروع (٥) (قوله واما قواعد  
عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهي الاساس (٦) والعقائد المسائل التي يقصد بها نفس  
الاعتقاد (٧) كدوام العمل في الاسلام هو الدين (٨) التوسل الى نينا عليه الصلاة والسلام  
وهو الوضع الا لى الكافي لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات \* والمراد بالقواعد  
الكتاب والسنة لان العقائد مالم تستلزم منها لم يمتد بها واما (٩) يتوقفان على المسائل  
الكلامية اذ لو لا نبوت الصانع وصفاته لم يتصور الكتاب والسنة فالمسائل (١٠) الكلامية من  
حيث الاعتماد موقوفة عليهما واما يتوقفان عليهما من حيث الذات ولا شك ان الموقوف عليه من  
حيث الذات اشد واقرب من الموقوف عليه من جهة الوصف (١١) ولهذا جعل علم الكلام  
رئيس الشرع والشرعية دون العكس \* وقد تحمل القواعد على المعنى المصطلح أعني المسائل الكلية  
التي تصلح لعمومية الشكل الاوّل ويراد بها المسائل الاصولية اذ استنباط العقائد من الكتاب والسنة  
ليتم بها موقوف على المسائل الاصولية كما يتوقف استنباط المسائل الفرعية العملية منها عليها  
(١) وعلى هذا لا يجوز الجمع بينهما وبين اما هذا اذا كانت للاقتضاب أو فصل الخطاب كما هو  
المشهور للعارف واما اذا قصد ضبط باجمال بعد التفصيل فيكون بمنزلة أن يقال وبالجملة \* والواو  
حينئذ للمعطف فيجوز الجمع بينهما وبين اما وقائدة اما تأكيد مضمون الكلام \* وما وقع في المقتراح  
من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين من قيل الثاني ويؤيده قوله خلاصة (٢) الظاهر ان  
المراد به المعنى الاضافي \* ويحتمل أن يكون مراده المعنى اللقي مثل أصول الفقه ولا يبعد جعل الاضافة  
بيانية (منه) (٣) والشرعية في الاصل هي الطريقة الظاهرة التي توصل الى الله \* شبه بها الدين  
لانه طريق يوصل الى ما هو سبب الحياة الابدية كما ان الماء سبب الحياة الفانية الدنيوية (منه)  
(٤) الظاهر من الطريقة الممهودة نفس ما ورد من الرسول صلى الله عليه وسلم بعينه سواء كان  
من الادلة الشرعية أو الاحكام الاعتقادية أو العملية (منه) (٥) بل هي حقيقة صرفة (منه)  
(٦) وقد يراد بالقواعد المسائل الاصولية الكلية وبالاساس الكتاب والسنة وبالعقائد المسائل  
الكلامية وبمعطف الاساس على علم الشرائع (منه) (٧) وهي المسائل الكلامية (منه) (٨) (قوله  
هو الذين الخ) وقد يراد به ما يعم الايمان كلها (منه) (٩) الكتاب والسنة يتوقفان على المسائل  
الكلامية لانها يتوقفان على نبوت الصانع وصفاته اذ لو لا نبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع  
والشرعية ونبوت الصانع وصفاته هو الكلام ينتج أن الكتاب والسنة يتوقفان على الكلام (منه)  
(١٠) دفع سؤال كانه قيل يلزم من كون الكلام اساس اساس العقائد أساسية النشئ نفسه \*  
ودفعه ظاهر من تقريره (منه) (١١) اذ الاحتياج اليها باعتبار موضوعها كاف لكونها محتاجا اليها  
واساساً واصلاً كما أن احتياجها من حيث الموضوع كاف في كونها محتاجاً وفرعاً له (منه)

(قوله واما قواعد  
عقائد الاسلام) القواعد  
جمع قاعدة وهي الاساس  
واما قواعد العقائد الاسلامية  
هو الكتاب والسنة لان  
العقائد يجب أن تستفاد  
من الشرع ليعتد بها واما  
يتوقفان على المسائل  
الكلامية في هذه القرينة  
ترفع في المدح لشمول  
الاولى للكتاب والسنة  
بخلاف الثانية ويمكن أن  
يقال اساس العقائد أدلتها  
التفصيلية وهي تتوقف  
على هذا العلم بناء على ان  
مباحث النظر والدليل  
جزء منه على ما هو المختار



هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام \* المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام \*

والمسائل الاصولية متوقفة على علم الكلام لما مر آنفاً وفيه <sup>(١)</sup> تردد والظاهر عدم التوقف <sup>(٢)</sup> وقد يراد <sup>(٣)</sup> بالقواعد المسائل الكلامية الكلية والعقائد الجزئية المتدرجة تحت الكلية وبالاساس الكتاب والسنة ويصطف قوله واساس الحق على علم الشرائع وفيه <sup>(٤)</sup> بعد <sup>(٥)</sup> كما لا يخفى \* قال الفاضل المحشي ويمكن أن يقال اساس العقائد أداتها التفصيلية ومن يتوقف على هذا العلم بناء على أن مباحث النظر جزء منه على ما هو المختار \* ثم كلامه \* ولا يخفى في أن هذا لا يبعد مدح كلام القدماء إذ ليس بمباحث النظر جزءاً منه <sup>(٦)</sup> في كلامهم والكلام في مدح الكلام مطلقاً بل الانسب أن يكون في مدح كلامهم إذ المصنف منهم \* وأيضاً أن المبين في هذا الجزء ما يعرض <sup>(٧)</sup> للمبادي دون المبادي أنفسها وأعلى العلوم ما بين فيها أنفسها دون ما يعرض لها والا لزم كون المتعلق أعلى من العلم الالهي ولم يقل به أحد \* وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه <sup>(٨)</sup> بل تقول هذا في الحقيقة جعل أدنى العلوم الفلسفية أعلى العلوم الاسلامية ورئيسها <sup>(٩)</sup> إذ مباحث النظر نفس المتعلق غير أنهم جعلوا المتعلق جزء علم الكلام لئلا يحتاج أشرف العلوم الاسلامية الى الخارج عنه ومن الين أن مجرد جعله جزءاً لا يخرج عن هذه الحقيقة \* وأيضاً يلزم منه كون علم الاصول أيضاً رئيس العلوم إذ مباحث النظر جزء منه عند الشيخ ابن الحاجب بل كون أضيق العلوم أشرفها إذ استنباط بعض المسائل الكلامية موقوف على العلوم العربية فليتأمل <sup>(١٠)</sup> (قوله المنجى عن غياهب الشكوك <sup>(١١)</sup> وظلمات الاوهام <sup>(١٢)</sup>) من قيل لحين الماء \* الغياهب جمع السهب وهو ما اشتد سواده ووجه تخصيص السهب بالشك زججان الشك على الوهم

(قوله هو علم التوحيد والصفات) أي علم يعرف به ذلك فالمراد هو المعنى الإضافي ويمكن أن يراد المعنى اللقي فتسمية الوهم الى الكلام لكونه أشهر وقوله المنجى عن غياهب الشكوك إشارة الى فائدة من فوائده والغيب ما اشتد سواده فلزججان الشك على الوهم أخاف الغيب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم

(١) أي في توقف الاستنباط والظاهر عدم التوقف وأما توقف الاصول على الكلام فالظاهر التوقف (منه) (٢) يحتمل وجهين \* أحدهما عدم التوقف في توقف العقائد على المسائل الاصولية وفي هذه الصورة يكون جواباً عن قوله وفيه تردد \* وثانيهما أنه لا شك في عدم توقف العقائد على المسائل الاصولية حيث يكون لتقوية قوله وفيه تردد (منه) (٣) ولا يبعد أن يراد بالقواعد حيثئذ الكتاب والسنة لاشتمالها على المسائل الكلية (منه) (٤) أي في كون القواعد عبارة عن المسائل الكلامية بعد إذ لا يتصور الاصل والفرع في أكثر المسائل الكلامية (سمع) (٥) أي في عطف اساس الحق على علم الشرائع بعد بل الكلام في محته (منه) (٦) إذ الظاهر عطفه على مبنى الحق (منه) (٧) ومن هذا ظهر لك أن كون مباحث النظر جزءاً منه منكر جداً فضلاً عن كونه مختاراً (منه) (٨) من الصحة والفساد (منه) (٩) أغنى الحواشي المضدية (منه) (١٠) وليس كذلك بل خادماً كما صرح به الشيخ (منه) (١١) وجهه أنه يكفي في الترغيب حصول مدح الكلام في الجملة بل حصول مدح كلام القدماء أيضاً لانه المقصود بالذات في كلام المتأخرين (منه) (١٢) لا يبعد أن يراد بالشكوك والاهام التشكيكات والشبه الباطلة والادلة العقلية الغير المؤيدة بالكتاب والسنة إذ هي لا تخلو عن مداخل الوهم واحتماك النقيض ما لا وان لم نحتمل حالاً فكانها شكوك وأوهام كسراب بقية بحسب الظمان (أي العطشان) ما بخلاف المؤيدات فانها لا يحوم حولها شائبة الوهم (منه) (١٣) لو أريد بالوهم القوة المذكورة لكان له وجه كما لا يخفى (منه)



وإن المختصر المسمى بالعقائد للإمام الهمام \* قدوة علماء الاسلام \* بحجج الملة والدين عمر النفس \*  
أعلى الله درجته في جوار السلام \* يشتمل (١) من هذا الفن (٢) على غرر الفرائد \* ودرر الفوائد في  
ضمن (٣) فصول (٤) هي للدين قواعد وأصول \*

أذ الشك لأقرب من العلم لتساوي الطرفين (١) بخلاف الوهم إذ هو الجانب المرجوح \* ولعل  
الشك والوهم كناية عن العقائد الفاسدة المتفاوتة قرباً وبسداً إلى مرتبة اليقين \* أو عن مرتبة  
التقليد إذ به يرتقى من مرتبة التقليد إلى مرتبة التحقيق واليقين (قوله وإن المختصر الخ) شروع في  
مدح ما قصد شرحه بعد الفراغ عن مدح الفن (قوله الهمام) (٢) هو الملك المعظم أشار به إلى تخاذ  
حكمه ورأيه فيما بين علماء الاسلام وافتقارهم له في كل ما استقر رأيه عليه (قوله بحجج الملة (٣) والدين)  
هما متخذان بالذات ومختلفان بالاعتبار إذ الوضع الإلهي الذي مر ذكره دين من حيث أنه بطاع  
ويتقاد له وملة من حيث أنه يجمع عليه \* وقيل من حيث أنه يعلو ويكتب \* وشرع من حيث أنه  
أظهره الشارع وناموس من حيث أنه أوحى الله به إلى الأنبياء عليهم السلام بواسطة الملك المسمى  
بالناموس (قوله في دار السلام) أي الجنة سببها إما لسلامة أهلها من كل ألم وآفة وبليّة  
أو لحبي \* بعضهم بعضاً فيها بالسلام أو لأنه من أسماء الله تعالى أضيفت إليه تشريفاً \* ويظهر منه  
أن المراد به هو المعنى الإضافي (قوله على غرر الفرائد) الفرر جمع غرة بالضم وهي في الأصل  
بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شيء أوله وأكرمه \* والفرائد جمع الفريدة وهي  
الدرة الكبيرة وفرائد الدرر كبارها (قوله في ضمن فصول) هي الالفاظ الدالة على المعاني  
والمسائل التي يتفرّد كل واحدة منها بمسألة من مسائل الفن \* وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها

(قوله بحجج الملة والدين)  
هما متخذان بالذات ومختلفان  
بالاعتبار فان الشريعة من  
حيث انها تطاع دين ومن  
حيث انها تعلو وتكتب  
ملة والاملال هو بمعنى  
الاملاء وقيل من حيث  
انها يجمع عليها ملة (قوله  
في دار السلام) أي الجنة  
سببها لسلامة أهلها  
من كل ألم وآفة ولان  
خزنة الجنة تقول لا أهلها  
سلام عليكم طمتم فادخلوها  
خالدين ولان السلام اسم  
من أسماء تعالى فأضيف  
إليه تشريفاً \* ومعنى هذا  
الاسم هو الذي منه وبه  
السلامة فوجه تخصيص  
هذا الاسم بالإضافة ظاهراً

(١) ولا شك أن الأقرب إلى الحق أصعب دفماً وإزالة من الابد (منه) (٢) الهمام  
بالفارسية كسر زرك والمقصود بيان علو درجة المصنف في العلوم الاسلامية (منه) (٣) والملة  
إما من ملئت التوب بمعنى خطئته أو من أملت الكتاب بمعنى أملت وفي كل منهما معنى الجمع  
(منه) (٣) والملة ما شرع الله لعباده على لسان الأنبياء من أملت الكتاب إذا أملت كذا في  
تفسير القاضي (منه) (٤) (قال الشارح يشتمل) اشتمال الدال على المدلول أو الشكل على البعض  
(٥) قوله من هذا الفن متعلق بقوله غرر الفرائد وتقديم الجار والمجرور للحصر تأمل (٦) قوله  
في ضمن متعلق بفرر الفرائد أي يشتمل هذا المختصر من هذا الفن على غرر الفرائد التي هي في  
ضمن فصول أي في ضمن الالفاظ الدالة عليها وهذا كناية عن أن كل واحد من غرر الفرائد  
يصلح لأن يجعل فصلاً على حدة بأن يكون قائمة كل مسألة من هذا المختصر بمقدار قائمة تحصل  
من الفصل الذي هو مشتمل على غير المسائل مثلاً وقوله هي يجوز أن يكون راجعاً إلى غرر الفرائد  
وأن يكون راجعاً إلى فصول باعتبار ما في ضمن فصول أي تلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها قواعد  
للدن (منه) (٧) (قال فصول) الفصول جمع فصل بمعنى الفاصل بين الحق والباطل أو بمعنى  
للفصول أي الممتاز وأعما عبر عن كل لفظ من الالفاظ الدالة على مسألة من مسائله بالفصل دلالة على  
أن كل لفظ من هذا المختصر بمنزلة فصل وباب بماعده (منه)



( قوله طاولا كشف المقال ) الكشف الجنب وطى الكشف كناية عن الاعراض ( قوله الاطناب والاخلال ) بالجر مجموعها بدل من الطرفين أو بيان لها ولما تعدد التبوع معني أجرى الأعراب على كل منها ويجوز رفعها على أنها خبر مبتدأ محذوف ( قوله وهو حسي ونعم الوكيل ) رد الشارح في بعض كتبه هذا ( ١١ ) المصنف بأن الجملة الثانية انشائية فلا

وأثناء نصوص \* هي اليقين جواهر ونصوص \* مع غاية من التفتيح والتهديب \* ونهاية من حسن التنظيم والترتيب \* حاولت أن أشرحه شرحاً يفصل بجملة \* وبين معضلاته \* وينشر مطوياته \* ويظهر مكنوناته \* مع توجيه الكلام في تفتيح \* ونفي على المرام في توضيح \* وتحقيق للمسائل غيب تقرير \* وتدقيق للدلائل إثر تحزير \* وتفسير للمقاصد بعد تمهيد \* وتكثير للفوائد مع تجريد \* طاولا كشف المقال \* عن الاطالة والاملال \* ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال \* والله الهادي الى سبيل الرشاد \* والمسؤول لنيل النصرة والداد \* وهو حسي ونعم الوكيل

قواعد الدين ( قوله وأثناء نصوص الخ ) عطف على قوله في ضمن فصول وهي الالفاظ التي هي قطعية الدلالة على المعاني المقصودة منها . وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة على اليقين أي المتيقن يعني المسائل المتيقنة جواهر ونصوص أي خيار . ونفس النبي صفوته وخلسته \* والظاهر أنه أراد بالفصول والنصوص عبارات المختصر \* ويحتمل أن يراد بها الكتاب والسنة أو البراهين القطعية ( قوله حاولت الخ ) رتب بالفاء إشارة الى أن ما بعدها مسبب عما قبلها ( قوله طاولا كشف المقال ) حال من المنكر في أشرحه وكذا قوله ومتجافياً \* الكشف الجنب والطي القطع وهو كناية عن الاحتراز عن الاطالة والاملال (١) ( قوله ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد ) التجافي التباعد والاقتصاد التوسط والطرفان عبارة عن الاطناب وهو الزيادة على قدر ما يتضح به المراد والاخلال وهو النقصان عن القدر المذكور ( قوله الاطناب والاخلال ) بالجر بدل من طرفي وبالرفع خبر مبتدأ محذوف ويحتمل النصب بالفعل المقدر ( قوله وهو حسي ونعم الوكيل ) قال الفاضل المحشي رحمه الله رد الشارح في بعض كتبه هذا المصنف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسني لانه خبر أيضاً \* ثم كلامه \* وقوله وكذا على حسي الخ يريد به أن عطف الجملة على المفرد وإن صح باعتبار تضمنه معنى يحسني لكنه في المثال عطف الانشاء على الاخبار \* ثم أجاب الفاضل المحشي عنه بأنه برد عليه أن المراد بالجملة الاولى انشاء التوكيل لا الاخبار عن الله تعالى بأنه كاف وهو ظاهر \* وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية \* ثم كلامه \* وقد يقال ان مقصود الشارح نفي ليس الرد والقدح في التركيب (٢) بل تحقيق توجيه المصنف وتبيين طريق التركيب وأن كان ظاهر عبارته ناظراً اليه اذ قد نقل عنه في حواشيه هكذا : المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض وأيضاً أن مقصود الشارح ليس رد هذا التركيب مطلقاً . كيف وقد أشار في شرحه للكشاف عند الكلام على قوله

- (١) الاملال ايصال اللال ( منه ) (٢) عملاً يقتضي الحديث النبوي خير الامور أوسطها ( منه )  
(٣) قوله ليس الرد الخ بل غرضه هو التفتيح على أنه لا بد من التأمل للتوجيه ( منه )

الوكيل وليس هذا مختصاً بما بعد القول لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجمله \* ويرد عليه أنه يحتمل أن تكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم \* ثم إن حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدأ في المعطوف يكون اخباراً للمعطوف عليه .

عن الحسن

تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسني لانه خبر أيضاً \* ويرد عليه أن المراد بالجملة الاولى انشاء التوكيل لا الاخبار عنه تعالى بأنه كاف وهو ظاهر \* وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية \* ورده بعض الفضلاء أيضاً بأنه يجوز أن يقدّر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه أي وهو نعم الوكيل فتكون اخبارية كالأولى \* ثم قال وأيضاً يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الأعراب ويبدل عليه قطعاً قوله تعالى ( قالوا حينئذ ) ( قوله ونعم الوكيل ) لأن هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للمعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو أن يقال تقديره وقتها لم

## ﴿ اعلم ﴾ أن الأحكام الشرعية

( قوله اعلم أن الأحكام الشرعية ) للحكم معان ثلاثة نسبة أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً وإدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير كالوجوب والإباحة ونحوهما وهذا الأخير غير مراد هنا لأنه وإن عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب وإخواته باستدراك قيد الشرعية اللهم إلا أن يحمل على التجريد في الأول أو التأكد في الثاني أو يحمل التعريف للحكم الشرعي فالمراد أما المعنى الأول ووجه ظاهره أو الثاني فينشئ بحصل العلمان عبارة عن المسائل أو المألوك وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لأن وجوده تعالى ووحدته مثلاً لا يتوقف على الشرع لكن الأحكام الاعتقادية إنما يمتد بها إذا أخذت من الشرع

تعالى ( باليتنارد ولا تكذب بآيات ربنا ) الآية إلى جواز عطف الأخبار على الإنشاء باقتضاء المقام (١) وفي مباحث الفصل والوصل باعتبار عطف الفعة على الفعة استحسنة ونص في أوائل أحوال المسند على جواز ليت زبداً قائم وعبرو منطلق بمطاف الجملة الثانية على مجرغ الجملة الأولى فكيف يتصور منه أن يردّه ويقدر فيه وإنما مقصوده (٢) هو الرد والقدح الزاماً على المصنف (٣) لأنه لا يلزم صحة مثل هذا التركيب ( قوله اعلم ) ( أن الأحكام الشرعية ) أي المأخوذة من الشرع (٤) كالكتاب والسنة والاجماع سواء كان ذلك الأخذ لاجل الاعتداد بمن غير أن يتوقف إنبائه عليه ويستقل العقل بإنبائه كما كثر المسائل الكلامية أو لاجل الإنبات بأن لا يستقل العقل بإنبائه ولا يكون له طريق للإنبات سوى الشرع كالمسائل الميئة في علم الفقه وإنما قلنا كما كثر المسائل الكلامية لأن البعض منها كسئلة الرؤية (٥) والحشر الجماني وما يتعلق به \* ومثلة السمع والبصر وكالكلام عند البعض بما لا طريق له سوى الشرع ولهذا لم يثبت الحكماء \* واعلم أن الحكم في العرف يطلق على نسبة أمر إلى آخر (٦) إيجاباً أو سلباً (٧) وفي اصطلاح المنطق على إدراك تلك النسبة وعلى النسبة الحكمية وعلى المحمول (٨) وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالافتضاء أو التخيير (٩) والأقرب هو الأول (١٠) ثم الثاني وأما الخامس فقال الفاضل الحنفي أنه غير مراد هنا لأنه وإن عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب وإخواته (١١) ثم كلامه \* وفي لزوم ما ادعى لزومه (١٢) تأمل

(١) حيث قال ليس عطفاً على رد فيدخل تحت التثني ويكون للمعنى لئلا لا تكذب بل هو عطف على التثني عطف أخبار على إنشاء وهو جائز باقتضاء المقام (منه) (٢) أي مقصود الشارح من رد هذا العطف في بعض كتبه (منه) (٣) ( وقوله المصنف ) أي صاحب التلخيص (منه) (٤) من هنا شروع في بيان باعث تدوين العلوم ونميد ونوطئة (منه) (٥) أي ما يكون على قانون الشرع وأوزانه أو متعلقاً به كعقل الأحوال بالموضوعات فيندرج فيه علم أصول الفقه وعلم التفسير والحديث بلا شبهة (منه) (٦) أي وجوب الرؤية في الآخرة (منه) (٧) ( قوله نسبة أمرا ) أي على وجه الأفغان (منه) (٨) أي نسبته إليه بالإيجاب والسلب وهو صرح المحقق التفتازاني في التلويح \* وأنت خير بأن ما وقع في الرسالة النسبة من أن الحكم استناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً صريح في أنه عبارة عما هو مصطلح المنطق كما صرح به المحقق الرازي في شرحها وبين الكلامين تدافع \* والتوفيق أنه أن فسر الاستناد بالنسبة على ما في التلويح فمرفي وإن فسر بالإدراك كما في الرسالة فصطلح ومع هذا لا يخلو عن مباحة (منه) (٩) ( وقوله على المحمول ) أي المنسوب إلى الموضوع (منه) (١٠) معنى الافتضاء طلب الفعل من المكلف مع المنع من الترك وهو الإيجاب أو بدونه وهو التنب أو طلب الترك مع المنع من الفعل وهو النهي ومعنى التخيير إباحة الفعل والترك للمكلف كذا في التلويح (منه) (١١) ( قوله والأقرب هو الأول ) وأن لم يكن الرابع أيضاً ليس بأبعد كالتالث (منه) (١٢) من الأحوال الميئة في علم الفقه (منه) (١٣) ( قوله ما ادعى لزومه ) لا مطلقاً بل من حيث الصحة والقياد والحل والحرمة والإباحة والكراهية (منه)



( قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل ) ان أريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر ( ١٣ ) وانما لم يشترط التعلق بنفس العمل

منها ما يتعلق بكيفية العمل ونسبى فريضة وعملية

( قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل ) أراد بالعمل فعمل المكلف وبالكيفية الاحوال والاعراض الذاتية الميئنة في علم الفقه أو تصحيح العمل والايان به على الوجه الذي أمر به الشارع (١) وانما زاد لفظ الكيفية ولم يقتصر على العمل كما اقتصر عليه في شرح المقاصد دلالة وإرشادا على أن تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه وفيه (٢) نظر ( واعلم ) أن تعلق الاحكام بكيفية العمل اما من قيل تعلق العلم بالمعلوم (٣) أو بالنسبة بالطرفين (٤) أو بأحدهما (٥) أو من قيل تعلق الأصل بالفرع (٦) أو الجزئي بالكلي (٧) أو ذي الغاية بالغاية ان أريد بالكيفية تصحيح العمل (٨) أو جعل قوله بكيفية العمل من قيل حصول الصورة \* ولو قيل العمل بم الاعتقاد فيندرج القسم الثاني في الاول \* قلنا بعد التسليم ان المراد بالعمل عمل الجوارح \* لا يقال حينئذ بشكل بمشكلة التية شرط الوضوء (٩) لانه بأول بأن الوضوء مشروط بالتية وبهذا تدفع ما يتوهم أن موضوع الفقه أعم من فعل المكلف لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائل الفقه لانه بعد التسليم ما أول بأن الصلاة واجبة بسبب دخول الوقت \* وإيراد علم الفرائض في الفقه اما من قيل تكميل الفن بإيراد ما يتعلق به \* أو باعتبار أن موضوعه قسمة التركة \* وكذا مسألة الجنون والصبي راجعة الى فعل الولي (١٠) فيكون مرجع الكل الى فعل المكلف تأمل (١١) ( قوله ونسبى إلخ ) (١٢) أي ما يتعلق بكيفية العمل من الاحكام هذا ان فسر الحكم بالعرفي أو المنطقي فظاهر وأما ان فسر

(١) كتعديل الاركان (منه) (٢) أي في تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه نظر لانه لا سلم أن تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل بل كما تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية كذلك تعلق بالعمل من قيل تعلق العلم بالمعلوم ان أريد بالحكم ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة \* أو بالنسبة إلخ ان أريد بالحكم النسبة الحكمية أو بأحدهما ان أريد بالحكم استناد أمر الى آخر إيجابا أو سلبا أو بالمحول التنبؤ الى الموضوع \* أو من قيل تعلق الأصل بالفرع ان أريد بالحكم المعنى الاصولي \* أو الجزئي بالكلي ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه) (٣) ان أريد بالحكم مصطلح الميزاني (منه) (٤) ان أريد بالحكم المعنى العرفي (منه) (قوله أو بأحدهما) (٥) كتعلق المحمول بالموضوع مثل تعلق الوجوب بالصلاة بعد ان أريد بالحكم المحمول (منه) (٦) ان أريد بالحكم النسبة الخبرية الكلية (منه) (٧) ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه) (٨) ( قوله أو ذي الغاية بالغاية ) اذ المقصود والفرض من هذا القسم ليس الاعتقاد بل تصحيح العمل (منه) (٩) بمعنى ان الفرض والغاية منه كيفية العمل (منه) (٩) أي بعد تسليم كونه من مسائل الفقه اذ يجوز أن يكون ذكره فيه على سبيل التبع \* وجعل الاضافة بيانية لا يخلو عن تكلف كما تشر به عبارة شرح المقاصد (منه) (١٠) قيل هذا لا يصح على احلافه كما في الاسلام والصلاة (منه) (١١) وقد يجاب عنه بأن المراد بالمكلف ما من شأنه أن يكلف (منه) (١٢) ( قوله ونسبى إلخ ) قبل هذا لا يصح على اطلاقه كما في الاسلام والصلاة (منه)

في الاولى لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق علم الاحكام الثاني ليس كذلك وان أريد به تعلق الاستناد بطرفه أو التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد للمعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته حينئذ فيه اشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل \* وما يتوهم من أن موضوعه أعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولأنهم عدوا علم الفرائض بابا من الفقه

وموضوعه التركة ويستحقوها فقهه أن ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل أن يقال ان الصلاة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم التية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء تندب فيه التية \* ثم انه ينبغي أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما أشار اليه من عرفه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ويستحقوها على

ما قيل وبالجمل تسمي موضوع الفقه كما لم يقل به أحد

ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية \* والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام بالاصولى فلا اذ تسمية خطاب الله تعالى بالشرعية ليس على ما ينبغي <sup>(١)</sup> (قوله ما يتعلق بالاعتقاد <sup>(٢)</sup>)  
تعلق المعلوم بالعلم <sup>(٣)</sup> هذا ان حمل الاعتقاد على معناه الحقيقى \* واما اذا اريد به للمعنى المجازي اعنى  
الاعتقاد به فالتعلق من قبيل ماسر <sup>(٤)</sup> وانما لم يقل بكيفية الاعتقاد ا كنفاء بما قبله \* او اشارة الى ان الحكم  
متعلق بنفس الاعتقاد دون كيفيته \* ولاخفاء في أن هذا على طريق القدماء ظاهر وأما على طريقة  
المتأخرين سماعي طريقة من جعل مباحث النظر جزءاً منه فلا اذ هي بما تعلق بكيفية العمل  
دون الاعتقاد \* <sup>(٥)</sup> وتخصيص العمل بالأعمال الظاهرة لا يجدى نقماً \* <sup>(٦)</sup> وقد يقال الظاهر  
أن الفرض منه حصر الاحكام فيما يتعلق بالعمل والاعتقاد <sup>(٧)</sup> ويؤيده ما ذكره قدس سره في  
شرح المواقف حيث قال قال الاحكام المأخوذة من الشرع فبيان أحدها ما يقصد به نفس الاعتقاد  
والثاني ما يقصد به العمل \* ثم كلامه \* وليس بمقتضى علم الأصول والتفسير وعلم الحديث من الاحكام  
الشرعية وليست شيئاً منها <sup>(٨)</sup> وقد يقال ان العلوم المذكورة وان كانت متعلقة بالشرع لكنها  
ليست مأخوذة منه فخرجت عن المقسم بقيد الشرعية واما مجموع القسمين فخرج عن المقسم بقيد  
الوحدة للمعتبرة في جميع التقسيمات <sup>(٩)</sup> كما هو المشهور <sup>(١٠)</sup> (قوله والعلم المتعلق بالاولى) أى بالاحكام المتعلقة  
بكيفية العمل \* والاقترب الى الفهم ان المراد بالعلم هي الملكة <sup>(١١)</sup> كما هو المناسب لا سيجي  
عن قريب ان شاء الله تعالى لا المسائل <sup>(١٢)</sup> أو التمديدات والا فالحق أن يقال فالاولى تسمى بعمل

- (١) فيه ان المراد بالخطاب ما خوطب به كالوجوب واخواته ولا شك انها شرعية من غير خدشة (منه)
- (٢) سواء كان حقاً أو باطلاً لان الخطي من أرباب علم الكلام ومثاله من مسائل الكلام وان  
كفر أو بدع ولعل المراد بالاعتقاد ما يبلغ الى حد الجزم دون المطلق لان للعلم ليس من أرباب علم الكلام  
تأمل (٣) (قوله تعلق المعلوم بالعلم) أودى القاية بالقاية اذ المقصود والفرض من هذا القسم ليس  
الا الاعتقاد تدبر (منه) (٤) أى على الوجه الذى مر تفصيله (منه) (٥) وحمل الاول على الايجاب  
الكلى والثاني على رفعه عملاً لتساعده العبارة (منه) (٦) الا أن يعتبر الايجاب الكلى في أحد القسمين  
ورفعه في عدله بأن يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يتعلق بالعمل تعلقاً على وجه الكلية وفيه نصف (منه)
- (٧) إذ الكلام في عدم جامعية التعريف المستخرج من التقسيم للقسم الثاني والتخصيص في القسم  
الاول لا يوجب التعميم في الثاني مع انه يلزم عدم الانحصار نعم يفيد لو كان الثاني رفعاً للاول ونقياً  
له وليس كذلك (منه) (٨) أى غرض الشارح من هذا التقسيم انحصار المقسم في هذين القسمين أى  
ما يتعلق بالعمل وما يتعلق بالاعتقاد (منه) (٩) وان كان خالياً عن أداة الحصر (منه) (١٠) الا أن  
يراد بالشرعية ما يتعلق بالشرع سواء كان ذلك التعلق من حيث الاخذ أو من وجه آخر بأن يبين  
فيه الشرع ويتعلق ببيان أحواله فانه بهذا المعنى يسمى الكل علوماً شرعية تأمل (منه) (١١) بالمعنى  
الذى أشرنا اليه (منه) (١٢) صريح به قدس سره في حواشي المطالع (منه) (١٣) اذ التحقيق أن للمعتبر  
في علم الاحكام هي الملكة لانها تزايد يوماً بيوماً والضابطه فيها هي التبرؤ التام \* ومباني تحقيقه ان شاء الله  
تعالى (منه) (١٤) سيما اذا كانت الاحكام عبارة عن النسبة الخيرية كما صرح به الشارح في  
التلويح (منه) (١٥) قوله لا المسائل كما توهم بناء على ظاهر العبارة وعدم التصق



( قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات ) هذا من قيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجذور بنفسه قال في التلويح  
 الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايمان واحياً وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية  
 على الاطلاق علم التوحيد لان حجة الاجماع من مسائل أصول علم الفقه ( ١٥ ) والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين

الاصولين والمغايرة بحسب  
 جهة البحث بناء على ان  
 موضوع الكلام المعلوم من  
 حيث يتعلق به اثبات العقائد  
 الدينية ( قوله أشهر مباحثه )  
 يشير الى ان له مباحث  
 أخرى أما عند من يقول  
 بان موضوعه أعم من ذات  
 الله فظاهر وأما عند غيره  
 فلان الصفة المطلقة عندهم

هي الصفة الذاتية الوجودية  
 ولنا لم يعدوا مباحث  
 الاحوال والاقوال والنبوة  
 والامامة من مباحث  
 الصفات وان رجع السلك  
 الى صفة ما على ان الامامة  
 اتما هي من الفقهيات الا عند  
 بعض الشيعة ( قوله وقد  
 كانت الاوائل الخ ) تمهيد  
 لبيان شرف العلم وغايته  
 مع الاشارة الى دفع ما يقال  
 تدوين هذا العلم لم يكن  
 في عهده عليه الصلاة  
 والسلام ولا في عهد الصحابة  
 والتابعين ولو كان له  
 شرف وعاقبة حميدة لما  
 أهملوه ( قوله لصفاء

لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها . وبالثانية علم  
 التوحيد والصفات لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده . وقد كانت الاوائل من الصحابة  
 والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم بركة محبة النبي عليه السلام وقرب العهد  
 بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنيين عن تدوين الملمين  
 وترتيبها أبواباً وفصولاً . وتقرير مباحثها (١) فروعاً وأصولاً . الى أن حدثت الفتن بين  
 المسلمين . وغلب البغي على أئمة الدين . وظهر اختلاف الآراء . والميل الى البدع والاهواء .  
 وكثرت الفتاوى والواقعات . والرجوع الى العلماء في المهمات . فاستغلوا بالنظر والاستدلال  
 والاجتهاد والاستنباط . وتمهيد القواعد والاسول . وترتيب الابواب والفصول . وتكثير  
 المسائل بأدلتها . وإيراد الشبه بأجوبتها . وتبيين الاوضاع والاصطلاحات . وتبيين المذاهب  
 والاختلافات .

(١) قوله مباحثها في نسخة مقاصدها اه بصلحه

الشرائع والاحكام ولعله صرح باطلاقه على الملكية بحد الاشارة (١) الى الاطيلافين تنبيهاً على  
 انه المرص في عنده ( قوله لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ) ولا تدرك لولا خطاب الشارع أو لان  
 العلم المتعلق بالاحكام الشرعية العملية من حيث أنها كموارد النارية (٢) يسمي بالشرائع ( قوله وأشرف  
 مقاصده ) (٣) ولعل اثبات وجود الصانع من قيل علم الصفات (٤) ( قوله لصفاء عقائدهم ) اشارة الى وجه  
 الاستغناء عن تدوين علم الكلام ( قوله ولقلة الخ ) اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الفقه ومنه يعلم  
 وجه الاستغناء عن تدوين أصول الفقه ( قوله بالنظر والاستدلال ) اشارة الى تدوين علم الكلام \*  
 وقوله والاجتهاد والاستنباط اشارة الى تدوين علم الفقه

(١) وجه الاشارة انه قال والاولى تسمى قرعية وعملية وضبر تسمى راجع الى الاحكام  
 والاحكام اما النسب الخيرية فيكون الفقه المسائل ولما التصديق بمعنى ادراك ان النبوة واقعة اوليست  
 بواقعة فيكون الفقه التصديق بالمسائل ( منه ) (٢) في الاستفاد ( منه ) (٣) فتكون النسبة بها من  
 قيل نسبة السلك باسم اشرف اجزائه أو نزل ما بعد ما منزلة العدم وكان الكل ليس الا هذا تأمل ( منه )  
 (٤) والافئلة الوجود اشرف المقاصد وعليها يدور الكل اما التوحيد فظاهر اذ يدور عليه القوز  
 والعبادة في الدارين وكذا الصفات ان حملت على الصفات الوجودية واما ان حملت على مايم السلبية  
 والفعلية فلاشكها على الوجودية أو بالقياس على ما عدا مقاصد الذات والصفات وافراد التوحيد  
 على تقدير تسمي الصفات اهتمام بشأنه ( منه )

عقائدهم الخ ) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنيين عن تدوين قسم عليه للاهتمام أو للاختصاص أي  
 هذه الامور بسبب استغنائهم لاما توهم من عدم اشرف والعاقبة الحميدة ألا يرى انه لما ظهرت الفتن في زمن مالك رضي الله  
 عنه دون في الفقه مع انه من التابعين

وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية

(قوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ) الاقرب الى الفهم والانسب للسباق هو ان الموصول عبارة عن المسائل وان الاحكام عبارة عما هو المبين في علم الفقه من السبب الخيرية او المحمولات المنتسبة الى الموضوعات فيجده عليه ان المفيد عين<sup>(١)</sup> المقادير واجيب عنه تارة بان التقدير الاعتباري كاف فيه كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال \* وأخرى بان المراد من الاحكام هنا الاحكام الجزئية المدرجة تحت الاحكام الكلية ويؤيده لفظ المعرفة<sup>(٢)</sup> \* وفيه ان الاول محل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة \* والثاني مع كونه موجبا للاضطراب والانتشار في الكلام اذ لا يصح هذا التوجيه في تعريف<sup>(٣)</sup> الكلام لعدم تصور الاصل والفرع<sup>(٤)</sup> في أكثر مسائله بما ياء التقييد بقوله عن أدلتها \* وأنت تعلم ان هذا التقيد كما يأتي عن الجواب الثاني كذلك يأتي عن جمل الموصول عبارة عن ملكة الاستحضار الحاصلة بعد تحصيل المسائل ومشاهدتها مرة بعد أخرى بل قد المعرفة أيضا لان تلك الملكة تفيد الاستحضار والمشاركة بعد الفقيه دون المعرفة والعلم \* وحق الجواب هنا وان كان فيه خروج عن السابق<sup>(٥)</sup> جمل الموصول عبارة عن ملكة الاستحصال والاستنباط<sup>(٦)</sup> \* أعني التنبؤ التام الحاصل للمجتهد من محارسة الموارد التي لها مدخل في حصول مرتبة الاجتهاد فلها تفيد المجتهد معرفة<sup>(٧)</sup> الاحكام عن أدلتها التفصيلية وهي متزايدة يوما فيوما بتعاقب الحوادث اليومية فلا يتصور أن يحاط بها وانما يبلغ من تعلمها هو التنبؤ التام أعني ان يكون خنده ما يكفي في الاستعلام وقت المراجعة اليه والاحتياج وان استندعي زمنا ولهذا قيل جعل الفقه عبارة عن الاستعداد القريب الذي هو التنبؤ التام ضروري \* ويمكن الجواب عنه بان يجعل الموصول عبارة عن الالفاظ<sup>(٨)</sup> الدالة فان من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام<sup>(٩)</sup> عن الأدلة التفصيلية \* ولعل هذا مراد الفاضل أعني من المسائل المدللة<sup>(١٠)</sup> حيث قال في الجواب للمعرف هنا هو المسائل المدللة

(١) لان المسائل لا تفيد الا من حيث الوجود لان المفيد للوجود لا بد أن يكون له الوجود قبل الافادة ووجود المسائل لا يكون الا في الذهن وهو عين علمها فيلزم أن تكون المسائل من حيث العلم مفيدة للعلم فرجع الى افادة العلم بنفسه فقدر (منه) (١) لا يبعد كل البعد أن يقال ان المفيد هو الكل والمقادير هو الجزء (منه) (٢) اذ المعرفة تستعمل في الجزئيات كما ان العلم يستعمل في الكل (منه) (٣) بل في الاصول أيضا بهذا الدليل المذكور (منه) (٤) لان استخراج الفرع من الاصل وان كان بالدليل لكن المراد بالدليل المذكور في التعريف هو الدليل السمي فأمل (منه) (٥) اذ المناقشة في اطلاق اسم المدون على الملكة أمر بين مع انه شائع ذائع بينهم (منه) (٦) على ان اطلاق المدونة على الملكة شائع كما يقال ان أساس العلوم المدونة تطلق على كذا وكذا (منه) (٧) على قياس قولنا خبر الرسول يفيد اسكن يرد عليه انه يرد اطلاق اسم العلم (منه) (٨) أي قدرة معرفة الاحكام (منه) (٩) فيه أن أسماء العلوم المدونة لا تطلق على الالفاظ (منه) (٩) قوله معرفة الاحكام أي قدرة معرفة الاحكام (منه) (١٠) (قوله من المسائل المدللة) الظاهر أن مراد المسائل المدللة للمسائل المستندة الى أدلتها ويرد عليه ان المفيد حقيقة هو الأدلة دون المسائل المستندة اليها ولا يجمع المسائل والأدلة (منه) (١٠) وحيث أن المراد بالمدللة المعنى القوي لا الاصطلاحي فقدر (منه)

(قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام الخ) ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيد ما قلنا قلنا للمعرف هنا هو المسائل المدللة فان من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها \* وذلك أن قول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلاة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمر و مثالا وقد يقال التقدير الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال \* وأما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فسباق الكلام أعني قوله عن تدوين الملبين ونميد القواعد وترتيب الابواب يأتي عنه لكن يرد على أول الاجوبة لزوم فقاها المقلد وليس بفتية اجماعا وغاية ما يقال انه كما أجمع القوم على عدم فقاها المقلد كذلك أجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين إنما يتأتى بأن يجعل للفقه معنيين وعدم حصول أحدهما في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه



عن أدلتها التفصيلية بالفقه • ومعرفة أحوال الأدلة اجمالاً

(١) لأن من طالبها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الأحكام عن أدلتها (٢) وأنت خير بأنه يرد على الأجوبة كلها سوى الجواب الحق كون المقلد فقهاً (٣) وذلك ليس كذلك \* وأجيب بالتزامه • والاجماع على عدم قضاة مبي على اعتبار (٤) التي التام في الفقه والفقاهة أعني ملكة الاستنباط دون ملكة الاستحضار وكيف لا والفقه علم من حلة العلوم المدونة لكن يرد على الجواب الحق كون من حصل له هذه المرتبة من الاستعداد وان لم يكن عالماً (٥) ومستحضراً لشيء من مسائل الفقه أو يكون عالماً بمسألة أو مسألتي فقهاء وليس (٦) كذلك \* وأيضاً إن إطلاق أسامي العلوم على تلك الملكة أعني ملكة الاستنباط والاستعداد القريب غير شائع ولا يصار إليه من غير ضرورة ولا ضرورة في غير علم الفقه فلا بد أن لا يصار إليه ولا يعتبر في الباقي تفسير علم الفقه بها دون الباقيين يوجب الاضطراب (٧) والانتشار في الكلام والخروج عن الأسلوب تأمل (٨) (قوله عن أدلتها (٩) التفصيلية) متعلق بمعرفة ولا شك أن المعرفة عن الأدلة نشر بكونه استدلالاً فيخرج علم جبرائيل والرسول (١٠) عليهما السلام فإنه بالحدس وكذا علم الله تعالى \* قال الفاضل المحقق قلنا قلت للرسول عليه السلام علم اجتهادي ببعض الأحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد \* قلت تعريف الأحكام للاستغراق فلا إشكال \* ثم كلامه \* وأنت خير بأنه حينئذ بطل الجمع وإن صح التبع \* وإنما قيد الأدلة بالتفصيلية لأن العلم بوجوب الصلاة لوجود مقتضى ليس من الفقه \* مثلاً إذا قال للمستدل الصلاة واجبة لوجود المقتضى لذلك \* أو شرب الخمر حرام لوجود النافي لحليها فهذا علم اجتهادي لا يسمى فقهاً ما لم يعلمها ويستنبطها من قوله تعالى وأقيموا الصلاة وقوله تعالى إنما الحرام الآيات فإن هذا دليل تفصيلي (قوله اجمالاً) أي معرفة أحوال الأدلة (١١) في ضمن قضايا كلية من غير نظر إلى خصوصية الأحوال والأدلة

(١٢) فيه أن المقاد أيضاً المسائل المدللة أعني معرفة الأحكام عن أدلتها (منه) (٢) وقد يقال قوله عن أدلتها مشعر بالاستدلال فخرج المقلد \* ويمكن أن يدفع بأن المراد بالمعرفة هو التيقن بالدليل بمعنى الممارسة وهو لا يتصور في غير المجتهد (منه) (٣) هذا الكلام مبني على عدم قيد المسائل باليقينية الحاصلة من الأمارات والأفلا سؤالات ولا جواب (منه) (٤) بل على اعتبار قوة استنباط اليقين من الأمارات كما اعتبره الشيخ ابن الحاجب (منه) (٥) والجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في النقص بل لابد من أن تحقق مادة النقص \* وقيل يكفي الامكان فيه (منه) (٦) يعني من حصل له هذه المرتبة ولم يكن عالماً مستحضراً لشيء \* وهو محض احتمال (منه) (٧) هذا على تقدير عطف قوله بمعرفة أحوال ومعرفة العقائد على معرفة الأحكام كما هو الظاهر تأمل (منه) (٨) وجه التأمل أن الجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في النقص بل لابد أن تحقق مادة النقص \* وقيل يكفي الامكان فيه (منه) (٩) ونظيره ما قاله قدس سره في المطول في بحث المقدمة مؤكداً للتمان في الحقيقة عبارته عن التصديق بمسائلهما مستنداً إلى أدلتها (منه) (١٠) إن جعل عن أدلتها متعلقاً بمعرفة وأما إن جعل متعلقاً بالأحكام فلا \* ورد ذلك بأن الحاصل من الدليل هو العلم والمعرفة بالشيء لا الشيء نفسه تأمل (منه) (١١) واستنباط الأحكام منها (منه)

(قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الأدلة مشعر بالاستدلال بملاحقة الحجية فإن الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الاستدلالاً فيخرج علم جبريل والرسول فإنه بالحدس لا يجتم الاكتساب \* فإن قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الأحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد \* قلت تعريف الأحكام للاستغراق فلا إشكال (قوله ومعرفة أحوال الأدلة) الظاهر أنه معطوف على معرفة الأحكام فقهاء مثل مامر من الكلام وإن التزم المعطف على الموصول يرتفع الإشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد

في افادتها الاحكام بأصول الفقه . ومعرفة العقائد عن أدائها بالكلام لان عنوان مباحته كان قولهم  
الكلام في كذا وكذا . ولان مسألة الكلام كانت أشهر مباحته وأكثرها نزاعاً وجدالاً حتى إن بعض  
المتعلمين قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن . ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق  
الشرعيات وإلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة . ولأنه أول ما يجب من العلوم التي أتت لتعلم وتعلم بالكلام

( قوله في افادتها <sup>(١)</sup> ) أي الاحوال المتعلقة بكيفية افادة الأدلة الاحكام على معنى أن يكون البحث  
عن الاحوال التي لها مدخل في افادة الأدلة الاحكام على وجه تعرف به كيفية استنباط الاحكام من  
الأدلة السمية وكيفية الاستدلال بها عليها والاخذ من مأخذها \* ونكتة ترك التقييد بقيد الأدلة ههنا  
مع التقييد بها في الفقه والكلام غير ظاهرة <sup>(٢)</sup> ( قوله ومعرفة العقائد <sup>(٣)</sup> ) ان عطف على الموصول  
فلا مر ظاهر لكنه خروج عن السياق <sup>(٤)</sup> وان عطف على معرفة الاحكام فيه مثل ما مر سؤالا  
وجوابا على ما عرفت \* ووجه تقييد الاسلوب حيث قال معرفة العقائد ولم يقل معرفة أحوال الذات  
والصفات أو معرفة الاحكام الاعتقادية على نمط واحد من السابقين غير ظاهر ( قوله لان عنوان  
مباحته الخ ) أي عنوان المباحث في كتبهم الكلام في كذا وكذا <sup>(٥)</sup> موقع الباب والفصل في كذا وكذا  
فسمى الفن بما وقع في العنوان فبعد تقييد الاسلوب بقي الاسم بحاله ( قوله ولان مسألة الكلام ) بأنه  
مخلوق أو غير مخلوق \* ولأنه سبب لتدوينه ( قوله حتى إن بعض المتعلمين الخ ) روي أن بعض خلقه  
المبابة كان على الاعتزال فقتل كثيراً من علماء الأمة طالباً منهم الاعتراف بحدوث القرآن ومخلوقيته  
( قوله كالمنطق للفلسفة ) قال الفاضل المحشي عد في المواقف كونه بازاء المنطق وجهاً آخر مغايراً  
لكونه مورثاً لقدرة على الكلام وجمعها الشارح نظراً الى أن كونه بازاء المنطق باعتبار أنه يفيد  
قدرة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤل الى كونه مورثاً لقدرة \* ثم كلامه \* ولا  
يشبه عليك ان كونه بازاء المنطق يحتمل ان يكون باعتبار أن لهم علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق  
وأن لنا أيضاً علماً نافعاً في علومنا سمينا في مقابلته بالكلام إلا أن نضع المنطق بطريق الآلية والخدمة  
ولهذا سمي خادماً للعلوم ونفع الكلام بطريق الاحسان والرحمة ولهذا سمي رئيس العلوم لا بالاعتبار  
الذي نوره الفاضل المحشي \* وقد بوجه كونه بازاء المنطق من حيث الاستمداد في تحصيل المبادي الا  
ان الاستمداد من المنطق باعتبار انه بين ما يعرض للمباني كالصحة والفساد ومن الكلام من حيث  
انه بين نفس المبادي ولهذا سمي الاول بالخادم <sup>(٦)</sup> والآلة والثاني بالرئيس <sup>(٧)</sup> \* وقد يقال ان هذا  
راجع الى أحد التوجيهين وفيه تدبر

( قوله كالمنطق ) للفلسفة  
عدي في المواقف كونه بازاء  
المنطق وجهاً آخر مغايراً  
لكونه مورثاً لقدرة على  
الكلام وجمعها الشارح  
نظراً الى أن  
كونه بازاء المنطق باعتبار  
انه يفيد قوة على الكلام  
كما ان المنطق يفيد قوة  
على النطق فيؤل الى كونه  
مورث القدرة

- (١) وفيد افادتها خرج علم المنطق \* وفيه تأمل ( منه ) (١) ولو قيل بدل قوله في افادتها من حيث  
افادتها لكان أظهر ( منه ) (٢) ولعل الشارح لاحظ الاكتفاء وفيه غرابة الاسلوب فاقم ( منه )  
(٣) وفيه أن المراد بالعقائد الاحكام ( منه ) (٤) ولو قيل إن العطف على الموصول لا يخلو عن  
الإشارة الى أن ما عدو للمعتبر في الفقه لا يطبق أن يعتبر فيهما وبالعكس من حكمة الاستنباط كما أشرنا  
لأن له توجه ( منه ) (٥) قيل لا يكون الكلام عنواناً بل العنوان مدخول في كافي قولهم المقالة الاولى  
في القضايا ( منه ) (٦) أي من حيث انه بين فيه أحوال مبادي العلوم من حيث الصحة والفساد سمي  
خادماً للعلوم ( منه ) (٧) أي من حيث انه بين مبادي العلوم أفضها سمي رئيس العلوم ( منه )



فأطلق عليه هذا الاسم لذلك تم خص به ولم يطلق على غيره تميزاً • ولأنه انما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب • ولأنه أكثر العلوم خلافاً وتزاحماً فتشدد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم • ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ماعداء من العلوم كما يقال لا أقوى من الكلامين هذا هو الكلام • ولأنه لا يثبتانه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلبه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح • وهذا هو كلام القدماء

لا ربحاء  
هنا بدف ٩٨/٥/٦

( قوله فأطلق عليه هذا الاسم ) أي أولاً إذ لو لم يقيد به اصناع إمام قبل الأول في الأول أو ذكر وجه التخصيص في الثاني إذ لا شركة في كونه أول ما يجب حتى يختص للتمييز وأما احتمال نسبة الغير به لغير هذا الوجه فقام في سائر الوجوه أيضاً مع أنه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره ( قوله وهذا هو كلام القدماء ) أي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفات هو كلام السلف والنسبة بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه النسبة عقيب ذكر كلامهم

(١) ( قوله فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ) يعني لاجل كونه أول ما يجب من العلوم التي أطلق وسمى بهذا الاسم أولاً ( قوله تم خص به ) الظاهر أنه من قبل نخصك بالمادة (٢) ( قوله ولم يطلق الخ من قبل عطف التفسير كأنه قيل ما ذكرته انما يقتضي تخصيص الاسم به أولاً وابتداء دون التخصيص مطلقاً بأن لا يسمى به غيره لا أولاً ولا ثانياً فما وجه التخصيص به ثانياً ؟ فاجاب بقوله تم خص به فكان كلمة تم إشارة الى التخصيص في الزمان الثاني ( قوله تميزاً ) أو تفضيلاً (٣) لثباته وانما تعرض لوجه التخصيص هنا دون سائر الوجوه لأن هذا الوجه يقتضي التخصيص أولاً لا مطلقاً بخلاف سائر الوجوه فانها تقتضي تخصيصه مطلقاً ( قوله ولأنه أكثر العلوم الخ ) كونه أكثر من الفقه محل تردد ( قوله لا يثبتانه على الأدلة القطعية ) لأن المعترفين به هو اليقين بخلاف سائر العلوم الإسلامية (٤) فإن الظن كاف فيها وأنت خير بان الابتناء على الأدلة القطعية أكثر من البعض منه كسلة السمع والبصر والمعاد الجواني وما يتعلق بها وكسلة الكلام عند البعض لا يدرك لولا خطاب الشارع ( قوله المؤيد أكثرها الخ ) قيد به لأن البعض منه كائنات الصانع مما لا يمكن تأييده بالنقل والأدلة (٥) ولعل التقييد بعدم القطع بتأييد الكل به • وقد يقال ان الكل مقطوع التأييد اذ كون البحث على قانون الاسلام (٦) معتبر في علم الكلام تأمل ( قوله أشد العلوم تأثيراً في القلب ) وهي النفس الناطقة هذا هو التحقيق (٧) أو الامم الصوري (٨) الواقع في الجانب اليسار كما هو المشهور المتعارف ( قوله وتفاضل ) التفاضل المدخول يقال تفاضل المساء في الشجر اذا غمها ( قوله وهذا هو كلام القدماء ) قال الفاضل المحنّي أي ما يفيد معرفة العقائد

(١) وجه التدبر ان هذا الوجه وان كان يرجع الى الوجهين الاولين لكنه باعتبار الجنبية يصح أن يقال له وجه آخر ( منه ) (٢) وحينئذ يكون الضمير في قوله خص راجعاً الى العلم والضمير في قوله به راجعاً الى الاسم • ويحتمل أن يكون الضمير في خص راجعاً الى الاسم وضمير به راجعاً الى العلم وكان مدخول الباء مقصوداً عليه فافهم ( منه ) (٣) أي تعظيماً للمسمى اذ امتياز المسمى بالاسم إشارة الى تعظيمه وتشريفه ( منه ) (٤) ( قوله بخلاف سائر العلوم الإسلامية ) قد يقال ان الثابت بثلث المتواتر والمشهور والثابت بالاجماع من المسائل الفرعية يجب على المسلمين اليقين به فكيف يصح ذلك الحكم • وأجيب بان المراد بالقطع القطع العقلي والواجب على المسلمين اليقين الشرعي وهو يجامع الظن العقلي (٥) وفيه ان مجرد التأييد لا يستلزم الدور بل الاتبات ( منه ) (٦) ومعنى البحث على قانون الاسلام هو التطبيق على الشرع والملاحظة بان لا يكون على خلاف قانون الشرع ( منه ) (٧) قال في شرح المقاصد هذا هو التحقيق جمعا بين النقل والعقل ( منه ) (٨) كما هو مذهب الامام الفزالي ( منه )

(قوله وثبت له المنزلة بين المنزلتين) أي الواسطة بين الإيمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق بخلاف النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف (٢٠) واسطة بين الجنة والنار وأهلها من استوى حسنة مع سيئانه على ما ورد في

ومعظم خلافاً مع الفرق الإسلامية خصوصاً المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجري عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد وذلك أن رئيسهم وأصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله بقر أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمن ولا كافر وثبت له المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب المعاصي على الله تعالى ولبي الصفات القديمة منه ثم أنهم قد توغلوا في علم الكلام ونشئوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول والأحكام وشاع مذهبهم فيما بين الناس إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لاسأله أي على الحيثي ما تقول في ثلاثة أخوة مات أحدهم مطيعاً والآخرا عاصياً والثالث صغيراً فقال الأستاذ الأول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب فقال الأشعري فان قال الثالث يارب لم أمتي صغيراً وما أبقيتني إلى أن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى فقال يقول الرب أي كنت أعلم

ثم كلامه ولعل هذا بناء على ما هو الظاهر من الطبع والا فالظاهر أن يقال أي معرفة العقائد (قوله ومعظم خلافاً) (الح) يعني أكثر خلافيات مسائل الكلام قبل خلط الفلسفات مع الفرق الإسلامية وهم الذين يتوجهون إلى القبلة ويتكلمون بالكتاب والسنة وأما مع غير الإسلامية فالقدماء قلما جادلوا الرد عليهم ولم يشتغلوا بالمناظرة والمباحثة معهم إذ لا اعتداد بهم لعدم تأييد أدلتهم بالشرع بخلاف المسلمين إذ أكثر أدلتهم مؤيد بالنقل والشرع فلا يجح أن المسائل الخلافية مع غير الإسلامية أكثر مما هو مع الإسلامية تدبر فيه (قوله لأنهم أول فرقة) (الح) لا يخفاء في أن مجرد كونهم أول فرقة على تقدير الثبوت لا يفيد المطلوب (قوله) فأمثل (قوله وذلك) (الح) أي كونهم أول فرقة هرفيه مثل ماسر (١) كما لا يخفى (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) اعترض الفاضل المحتج بأن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه وأجاب بأن الكافر

(١) يحتمل أن يكون معظم الخلافات باعتبار معظم محل الخلاف أو باعتبار كثرة الخلاف والتزاع وشدة امتداده كما في مسألة الكلام (منه) (١) هل معظم الخلافات مع الفلاسفة (منه) (٢) وجه التدبر أن غير الإسلامية مع أنهم يستدلون بدلائلها لكن لما كان مدعاهم غير موافق للكتاب والسنة كان لا اعتداد بدلائلهم (منه) (٣) لأنهم وإن كانوا أول فرقة أسسوا الخلاف لكن يجوز أن تكون مخالفتهم أقل ممن هو بعدها ويمكن أن يقال بناء على موجب الحديث وهو (من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة) ومن خالف أولاهو يستحق عقاب من يخالف معه فله مخالفة كثيرة لأن له وزره ووزر كل من يخالف مع أصحابه (منه) (٤) يعني لا يدل على الأولوية لأنه يحتمل أن يعتزل عنه أحد قبل وأصل فافهم اللهم إلا أن يقال هنا مقدمة مطوية وهي أنه لم يعتزل عنه أحد قبله فتكون للمعتزلة أول فرقة أسسوا (منه)

الحديث الصحيح لكن ما ألهم إلى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل أهلها أطفال المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) \* أن قلت سيجي أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه \* قلت الكافر يتصرف عند الإطلاق إلى الجحيم والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (قوله لا يثاب ولا يعاقب) لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار ينافي كونها داري ثواب وعقاب لأنها تقول معنى كونها داري ثواب وعقاب أنها محل للثواب والعقاب لا أن كل من دخلها يثاب أو يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة إلى أهل الثواب والعقاب وهم المكفون عندهم وقد نص المعتزلة بأن أطفال المشركين

سبب من

سبب من

سبب من

سبب من

سبب من

سبب من

سبب من

(ينصرف)

خدام أهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله

قد أدخل الجنة دخولاً مثاباً ومستحقاً لها كما يدل عليه السياق ولذا فرغ على الإيمان والاطاعة ونسب الدخول إلى نفسه وقس عليه قوله فتدخل النار



منك أنك لو كنت لمضيت فدخلت النار فكان الاصلح لك أن تموت صغيراً \* قال الاشعري قال قال الثاني يا رب لم تمنني صغيراً ثلاثاً يعني فلا أدخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجاني وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بإبطال آراء المعتزلة وأثبت ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة \* ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاص فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرًا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيمكنوا من ابطالها وهم جراً إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والآليات وخلصوا في الرياضيات حتى ينصرف عند الإطلاق إلى الجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (١) تأمل \* ثم كلامه \* يعني أن الحسن نفي الكفر عن المنافق بمعنى الانكار ظاهراً لا الكفر المطلق أعني الانكار مطلقاً سواء كان ظاهراً أو باطناً فيلزمه المنزلة بين هذا النوع من الكفر وبين الايمان دون ما لزم المعتزلة أعني المنزلة بين منزلة الايمان الشرعي وبين ما يقابله (٢) \* ولو قيل لم يؤول كلام المعتزلة بشئ من أول به كلام الحسن بأن يقال إنهم أرادوا بالايمان المنفي عن الفاسق الايمان الكامل الذي عد العمل ركنًا منه لا الايمان الشرعي الذي هو الأساس في دخول الجنة حتى لا يلزم المنزلة بين الايمان الشرعي وبين مقابله \* قلنا لان قدسائهم صرحوا بأن من أدخل الطاعة ليس بمؤمن شرعاً \* قيل في الجواب عن الاعتراض الاصل إن الحسن اراد بالمتناقض المتناقض في الاعمال (٣) لا المتناقض في الدين أعني من صلحت سريرته وظهر فساده وبالايمان المنفي الايمان الذي عد العمل ركنًا منه فلا منزلة بين المنزلتين عنده \* ويؤيده محل النزاع وهو ان مرتكب الكبيرة هل يخرج من الايمان أم لا يعني من أدخل الطاعة مع صلاح الباطن هل يخرج من الايمان أم لا \* وقيل والحق أن مذهب الحسن راجع إلى مذهب الخوارج (٤) \* وقيل انه رجع عن هذا المذهب (قوله ثم لما نقلت الفلسفة) أي من اثباتية وفي اللغة اليونانية هي التثنية بحضرة الواجب في العلم والعمل (٥) ثم سميت بها الحكمة (٦) (قوله فيما خالفوا فيه الشريعة) أي قبلها ليس على قانون الشرع (قوله وهم جراً) أي تعال يا من يخاطب بهذا الكلام أو يقرأ أو يطالع كتابي هذا يخرجك من سلسلة خوضهم ومجادلتهم وخطبهم أو سلسلة ما خاضوا وحاولوا وخلطوا \* وفيه عطف الانشاء على الاخبار الا أن يسطف على مقدر يعني اسمع ما تلوينا عليك وهم جراً (قوله إلى أن أدرجوا) وجعلوا موضوع علم الكلام ما يعم الفئات والصفات أعني الوجود أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية

(١) بل بين الايمان وبين أحد قسمي الكفر وليس بأثبت منزلة بين المنزلتين (منه) (٢) فكانه جعل الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل فمن أدخل بواحد منها يلزم أن لا يكون مؤمناً لان الكل يتفق بانسواء الجزء وجعل قوله تعالى (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مقابل قوله تعالى (وأما الذين كفروا وكذبوا بآياتنا) الآية فاعتبر الكذب في الكفر والعمل الصالح في الايمان فاذا اتنى العمل الصالح لم يكن مؤمناً عنده (منه) (٣) ويحتمل أن يكون مراده بالمتناقض المتناقض العرفي وهو من يخالف سره علنه مطلقاً (منه) (٤) والمزاد بالمتناقض في الاعمال هو الفاسق (منه) (٥) وهو ان مرتكب الكبيرة من أهل القبلة كافر (منه) (٦) ولعلها كانت مشتركة في تلك اللغة (منه) (٦) وسيأتي في كلام الشارح أن الفلسفة بح الحكمة في اليونانية (منه)

(قوله فكان الاصلح لك أن تموت صغيراً) ذهب المعتزلة البصرة إلى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخلاف أو سقه بحسب تنزيه الله تعالى عن ذلك \* فالجاني اعتبر في الانفع جانب علم الله فأوجب ما علم الله نفسه فلزمه ما لزمه \* وبعضهم لم يشتر ذلك وزعم أن من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً \* وذهب المعتزلة بغداد إلى وجوب الاصلح في الدين والدنيا معاً لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شئ (قوله فسموا أهل السنة والجماعة) وهم الاشاعرة هذا هو المشهور في ديار خراسان والمراق والشام وأكثر الاقطار \*

وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة والجماعة هم المازندية أصحاب أبي منصور المازندي \* وما تريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كشئة التكوين وغيرها

كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتغاله على السمعيات \* وهذا هو كلام المتأخرين ( وبالجمل ) هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية وغاياته الفوز بالمعاديات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية \* وما قل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع منه فاعلموا أنهم المنعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد إلى أفساد عقائد المسلمين والحائض فيما لا يفتر إليه من غوامض المتكلمين والا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات \* ثم لما كان مبني الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع

( قوله على السمعيات ) من الكتاب والنسخة ( قوله وبالجمل ) أي حاصل ما فيه الكلام أعني بيان شرف الفن \* وأنت خير بأن قوله وبالجمل ليس بواقع موقعه <sup>(١)</sup> إذ فيه إشارة إلى وجه الشرف باعتبار المسائل والقضايا والأدلة <sup>(٢)</sup> ولم يكن له فيما سبق عين ولا أثر تدبر ( قوله ورئيس العلوم ) لتفادح حكمه فيها ( قوله ومعلوماته ) أي معظمها ( قوله وما قل الخ ) جواب دخل مقدر كأنه قيل كيف يكون أشرف العلوم والحال أن السلف منعوا من المباحة عنه والاشتغال به ( قوله أصل الواجبات الخ ) أعني معرفة الذات والصفات والنبوة ( قوله لما كان مبني الكلام الخ ) جواب سؤال كأنه قيل لم لا يبدأ الكتاب بمباحث الذات والصفات مع أنه المقصود بالذات ومصدر علم وغير المقصود بالذات ( قوله بوجود المحدثات ) أي المسبوق وجوده بالعدم <sup>(٣)</sup> والمخرج من العدم إلى الوجود بمعنى ما كان معدوماً أولاً ثم وجد \* وأما المحدث بمعنى المحتاج إلى الغير في وجوده فلم يقل به المتكلم بل هو من مصطلحات الحكماء \* وأنت تعلم أن المستدل به حقيقة هو المحدثات من الأعيان والأعراض على ما سبأني وإنما استدل إلى الوجود نسجاً <sup>(٤)</sup> إذ له مدخل تام في الاستدلال فكانه به \* واعلم \* أن الاستدلال ليس من جهة الحدوث <sup>(٥)</sup> مسلك المتكلم ومن جهة الامكان مسلك الحكماء وإنما أثر المحدث على الممكن دلالة على ذلك ( قوله على وجود الصانع ) الإيجاد إن كان مسبوقاً بالعدم فهو الصنع والافق هو الأبداع فإثر الصانع لا يكون إلا محدثاً ومن هنا ظهر لك وجه اختيار الصانع بدل الواجب مع أنه مطلب المتكلم كما أن إثبات الواجب مطلب الحكماء \* ولا خفاء في أن ذكر قوله على وجود الصانع لتعيين

- (١) والحق أن يقال بدله وهذا كلام واقع في البين فترجع إلى ما كنا فيه فقول تدبر ( منه )
- (٢) وإنما لم يتعرض إلى بيان شرفه باعتبار الموضوع لكونه بلحاظ الذات والصفات لأنه لا يستقيم في كلام المتأخرين وكذا بيان شرفه باعتبار عمومته لأنه لا يتم في كلام القدماء ( منه )
- (٣) زماناً كما يدل عليه كلمة ثم فيما بعد ( منه ) (٤) وهو على نهج حصول الصورة ونكتة البداع ما أشرنا إليه في الحاشية ( منه ) (٥) أي من جهة الحدوث مع الامكان على قول طائفة من المتكلمين ( منه ) (٦) أعني الوجود الخارجي المحملي إن عطف قوله وتوحيده على المضاف كما هو الظاهر وإلّا عطف على المضاف إليه فالوجود أعم منه ومن الرابطة والتوحيد وإن كان من الصفات السلبية ولكن لا بد من اعتبار إيجابها وجعلها موجبة سالبة المحمول إذ السؤال على صرافتها بدون اعتبار إيجابها لا تكون مشكلة الفن وبه صرح قدس سره في حاشية المطالع في بحث الموضوع تدبر ( منه )



وتوحيده وصفاته وأفعاله ثم منها إلى سائر السميات ناسب تصدير الكتاب بالثبوت على وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض

المستدل عليه والا فلا<sup>(١)</sup> مدخل له في الاستدلال والمنائية<sup>(٢)</sup> تدبر (قوله وتوحيده) اذ التعمد يوجب فساد المحدثات بمرهان التمانع على ما بين في موضعه (قوله وصفاته) أي الثبوتية ولعله أشار إلى الصفات السلبية بقوله وتوحيده بما هو الأهم منها \* ويحتمل أن يراد بها ما يعبر السلبية أيضاً وأفراد التوحيد اهتمام بشأنه كما بشر به التقديم \* والظاهر منه بيان العقل مستقل في إثبات الصفات كلها وليس كذلك<sup>(٣)</sup> على ما مر غير مرة (قوله ثم منها إلخ) أي الانتقال<sup>(٤)</sup> من وجود المحدثات<sup>(٥)</sup> إلى سائر إلخ وفيه ميل إلى المعنى<sup>(٦)</sup> لكون المعنى هكذا على الانتقال من وجود المحدثات إلى وجود الصانع \* وأنت تعلم أن الاستدلال بالمحدثات على السميات بنسب العلم بالذات والصفات واليه أشار بكلمة ثم فلنأمل (قوله سائر<sup>(٧)</sup> السميات) أي التي لا يستغل العقل في إثباتها ولا تدرك لولا خطاب الشارع من الحشر الجباني وما يتعلق به<sup>(٨)</sup> وفي عدم إثبات النبوة من السميات تأمل اذ إثبات النبوة مما يستغل به العقل وفيه نوع إجماع إلى أن البعض من الصفات سمعي لو كان السائر بمعنى الباقي وأما لو كان بمعنى الجميع فلا بد من التأويل في السميات<sup>(٩)</sup> ولا خفاء في أن هذا المقام لا يخلو عن الاضطراب تأمل (قوله بالثبوتية) تنبيه<sup>(١٠)</sup> على أن المنبه عليه بدعي والنازع مكابر للبدعية \* لا يقال كيف تكون مسألة الفن بدعية لأنه ليس من مسائل الفن بل من المبادئ مع أن المسائل قد تكون بدعية<sup>(١١)</sup> (قوله على وجود ما يشاهد<sup>(١٢)</sup> إلخ) والظاهر المناسب لما فرع عليه من قوله فقال قال إلخ أن يقال على وجود الماهيات والحقائق من الأعراض والجواهر إلا أن يقال في الكلام مضاف

{١} قوله فلا مدخل له إلخ \* يعني أن وجود المحدثات يدل على أن المحدث ثابت سواء كان المحدث مؤثراً في القديم أولاً ولو كان ذلك الصانع بمعنى ما فهمه المحنى مدخل في الاستدلال لما دل وجود المحدثات على المحدث اذا كان مؤثراً في القديم أيضاً ولا يستدل بهذا الاستدلال على وجود الواجب {منه} {٢} بل نفس الكلام المبني عليه {منه} {٣} اذ السمع والبصر وكذا الكلام عند البعض لا يثبت إلا بالسمع {منه} {٤} لتضمن الاستدلال معنى الانتقال {منه} {٥} وفي ضمير منها احتمال آخر وهو أن يرجع إلى المطالب المذكورة من وجود الذات والصفات والتوحيد والأفعال {٦} فكانه قال لما كان مبني الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات ثم على الانتقال منها {منه} {٧} السائر مشتق من السور بمعنى بقية ما كل ومنه الباقي \* في الكشف أن العربي هو السائر بمعنى الباقي وقد استعمله صاحب الكشف بمعنى الجميع {منه} {٨} من أسباب العادة والشفاة من الإيمان والكفر والطلاعة والمصبة {منه} {٩} بأن يراد بها ما سوى الصفات أو المصطلح أعني ما يتوقف على السمع أعني المباحث المتعلقة بالنبوة وما لها واحد {منه} {١٠} التنبيه يستعمل في موضعين الأول في حكم علم ضمنا مما تقدم والثاني في مقام يكون المنبه عليه بدعي {منه} {١١} لكنه خلاف رأي الشارح {منه} {١٢} ويدل عليه قوله تصدير الكتاب حيث أخذ الكتاب يدل الكلام مع أن السوف يقتضي أخذ الكلام بدله حيث قال في جانب المقدم لما كان مبني الكلام {منه}

وتحقق العلم بها ليتوصل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الاعم فقال (قال أهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب

مخدوف<sup>(١)</sup> أي جنس ما يشاهد (قوله وتحقق العلم) أي معنى الوقوع والوجود رابطي دون الوجود المحمولي اذ مبني الاستدلال على الاول \* على أنهم لا يقولون بان في الذهن ولا في الخارج (قوله الى معرفة ماهو المقصود) وهو معرفة الذات والصفات وانما أخذ المعرفة بدل العلم اذ يقال عرفت الله دون علمته (قوله فقال) يعني<sup>(٢)</sup> لما ناسب تصدير الكتاب بوجود المحذورات وتحقق العلم بها فقال قال أهل الحق \* وأنت خير بان المناسب<sup>(٣)</sup> لما رتب عليه أن يقال حقائق الاشياء دون أن يقال قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة الخ تدبر (قوله أهل الحق الخ) الظاهر<sup>(٤)</sup> من السياق<sup>(٥)</sup> والاختصار على تفسير الحق ان مقول انقول حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق وأن المراد من أهل الحق ليس جماعة مخصوصة \* ومن هذا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الحنفي<sup>(٦)</sup> الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة \* ثم كلامه \* مع أن قول المصنف فيما يأتي والاهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق مما ياباه<sup>(٧)</sup> (قوله وهو الحكم المطابق) الفرض منه تعيين ماهو الموصوف بالحق وأما أن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق بالعكس فليس منظوراً في هذه المرتبة إلا أن الكسر أشهر فيما بينهم فاعتباره أولى \* والحكم الموصوف بالمطابقة والصدق هل هو الحكم بالمعنى العرفي<sup>(٨)</sup> أو الحكم بالمعنى المنطقي فيه نزاع<sup>(٩)</sup> فالمرضي عند الشارح هو الاول<sup>(١٠)</sup> ويؤيده قوله باعتبار اشتغالها الخ (قوله للواقع) أي الثابت استحقاق في نفس الامر<sup>(١١)</sup> من غير اعتبار المنبر وفرض الفراض وهو المحكي عنه بالاقوال والسياسة<sup>(١٢)</sup> واختلف أقوال العلماء في نفس الامر قال في حواشي المطالع نفس الامر نفس الشيء<sup>(١٣)</sup> والامر هو

(قوله قال أهل الحق)

الظاهر ان المقول مجموع

ما في الكتاب فالمراد

بأهل الحق أهل السنة

والجماعة وان خص بقوله

حقائق الاشياء ثابتة فالمراد

أهل الحق في هذه المسئلة

وهم ماعدا السوفسطائية

عن آخرهم \* ويحتمل ان

يراد أهل الحق في جميع

النائل وهم أهل السنة

وتخصيصهم بالذكرا اعتداد

بهم فكانهم هم القائلون

(قوله وهو الحكم المطابق

للاواقع) فتدفع الباء رعاية

لاعتبار المطابقة من جانب

الواقع بملاحظة الحقيقة

لكن لا يلائم قوله

وأما الصدق الخ وقوله

وقد يفرق الخ

(١) أو يتوسع فيما يشاهد لكنه خلاف رأي الشارح { منه } { ٢ } حيث رتب بالفاء وقال فقال { منه } {

(٣) أي اللزوم مما سبق هو القول دون القول مع المقول فلا يصح أن يقال فقال قال { منه } { ٤ } وانما

قال الظاهر فانه يحتمل أن يكون غرضه مما تقدم من قوله لا كان الخ هو الإشارة الى وجه ترتيب ما ذكر

في الكتاب بالتصدير بهاتين المشكلتين ثم بالبحث عن الذات والصفات ثم بالبحث عن السميات

فحينئذ يكون للمقول مجموع ما في الكتاب كما قال الفاضل الحنفي رحمه الله لكنه خلاف الظاهر { منه } {

(٥) أي من تصدير الكتاب بهاتين المشكلتين أعني ثبوت الحقائق وتحقق العلم بها ويؤيده النصريح بالرد

وقصره على المخالف في هاتين المشكلتين بقوله خلافا للسوفسطائية دون البواقي { منه } {

(٦) ويحتمل أن يكون مقصوده الاعتراض على ماهو الظاهر من عبارة الشارح لكنه بعيد جداً

{ منه } { (٧) ولعل الاعادة لطول الكلام أو للاهتمام والتأكيد لما فيه من الخلاف \* وقد يقال ان ذلك مشعر

بان المقول مجموع ما ذكره في الكتاب { منه } { (٨) أي الوقوع واللاقوع { منه } { (٩) أي بين

السيد والشارح وعند السيد هو الإيجاب والانتزاع { منه } { (١٠) وأما الثاني فهو المرضي عند المحقق

الرازي والسيد قدس سره فتكون للمقابلة بين المطابق والمطابق بالذات وأما عند الشارح فبالاعتبار

{ منه } { (١١) ويمكن أن يراد بالواقع نفس الامر { منه } { (١٢) ومن هذا يظهر لك أنه يمكن أن

يراد بالواقع في عبارة الشارح نفس الامر لا ماهو الواقع في نفس الامر لانه يلزم التكرار { منه } {



المرضي عند المؤلف مرادف الحق والصحة والمراد  
التفاوت باعتبار

باعتبار اشتغالها على ذلك ومقابله الباطل . وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة ومقابله الكذب  
وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم

الشيء ومعنى كون الشيء موجوداً في نفس الأمر أنه موجود في حد ذاته<sup>(١)</sup> والظاهر منه أن نفس  
الامر عبارة عن الموضوع<sup>(٢)</sup> وبه صرح الكاتب في شرح الملخص (قوله باعتبار اشتغالها<sup>(٣)</sup>) اشتغال  
الكل على الجزء مشعر بأن إطلاق الحق على الأمور المذكورة بطريق المجاز والعلاقة هو الاشتغال  
(قوله وقد يفرق الحق<sup>(٤)</sup>) لاختفاء في أن هذا مع ما سبق من قوله . وأما الصدق<sup>(٥)</sup> الحق صريح في أن المرضي  
عنده رحمه الله هو عدم التفاوت بينهما<sup>(٦)</sup> إلا من حيث شهرة الاستعمال وعدمه والمقابلة بأن الحق  
مستعمل في الكل على السواء . وأن مقابله هو الباطل وأن الصدق شائع في الأقوال ومقابله الكذب  
وأما بحسب المعنى فلا (قوله بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع) يعني أن المطابقة مفاعلة  
لا تصور إلا بين الشئين وتقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالفاعلية والمفعولية معاً فإذا نسب الواقع  
إلى الحكم بأن يقال طابق الواقع<sup>(٧)</sup> الحكم كان الواقع منسوباً إليه ومنظوراً أولاً والحكم منظوراً  
ثانياً فإن عكست النسبة<sup>(٨)</sup> كان الحكم منسوباً إليه ومنظوراً أولاً والواقع منظوراً ثانياً فانتساب الواقع  
إلى الحكم بالمطابقة كما في الصورة الأولى اعتبار المطابقة من جانب الواقع وانتساب الحكم إلى الواقع  
بالمطابقة كما في الصورة الثانية اعتبارها من جانب الحكم \* فللحكم هيتان<sup>(٩)</sup> \* هيئة من جهة المفعولية وهي  
المطابقة بفتح الباء \* وهيئة من جهة الفاعلية وهي المطابقة بالكسر والأول هو المسمى بالحق والثاني  
بالصدق \* وإنما سمي حال الحكم بالاعتبار الأول باسم الحق لأن المنظور أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع  
الموصوف بصفة الحق بمعنى الثابت من حق بمعنى ثبت . ثم نقل منه إلى وصف مقابله تسمية بوصف  
أحد<sup>(١٠)</sup> المتضامين<sup>(١١)</sup> من هذه الإضافة بوصف المضامين الآخر<sup>(١٢)</sup> الذي كان له في نفسه مع قطع

(قوله فقد شاع في الأقوال)  
يشير إلى أن الصدق قد  
يطلق على غير الأقوال \*  
قال في حواشي المطالع  
يوصف بكل منهما القول  
المطابق والعقد المطابق  
(قوله تعتبر في الحق من  
جانب الواقع) إذا المنظور  
أولاً في هذا الاعتبار هو  
الواقع الموصوف بكونه حقاً  
أي ثابتاً متحققاً وأما  
المنظور أولاً في الاعتبار  
الثاني فهو الحكم الذي  
يتصف بالمعنى الأصلي  
للصدق وهو الإنباء عن  
الشيء بما هو عليه وهذا  
أولى مما قيل سمي الاعتبار  
الثاني بالصدق تميزاً

(١) فإذا قلنا أبيض عرض في نفس الأمر فعناه أن الأبيض في حد ذاته عرض بمعنى أن الأبيض بحيث لو لاحظته  
العقل لوجده كذلك أو متصفاً به (منه) (٢) أي موضوع القضية وما يجري مجراه من المقدم  
والثاني (منه) (٣) لا خفاء في أن الظاهر من قوله باعتبار الحق بيان علاقة المجاز وأن قوله  
يطلق الحق دفع دخل كانه قبل كيف يصح تفسير الحق بالحكم مع أن الحق يطلق على الأقوال \*  
وأما قوله وأما الصدق وكذا قوله وقد يفرق ناظر إلى أن مقصوده هو الإشارة إلى بيان الفرق  
بينهما \* وإنما قال وأما الصدق مع أن الظاهر أن يقال وأما الصادق إذا المطلق على الأقوال هو الصادق  
دون الصدق رعاية للمقابلة إذ المستعمل في مقابلة الحق هو الصدق وإن كان بمعنى الصادق (منه)  
(٤) وأيضاً الحق اسم من أسمائه تعالى نعم قد يطلق ويراد به الموجود (منه) (٥) بمعنى الصادق وإنما قال  
وأما الصدق والظاهر أن يقال وأما الصادق لأن الشائع المستعمل في مقابلة الحق هو الصدق دون الصادق  
حيث يقال الحق والصدق مشتركان في المورد ولا يقال الحق والصادق (منه) (٦) فانهما مرادفان  
ولا تفاوت بينهما إلا باعتبار ما ذكره (منه) (٧) بأن يحمل الواقع فاعل طابق (منه) (٨) أي بأن يقال طابق  
الحكم الواقع (منه) (٩) وكذلك يحصل للواقع هيتان هيئة الفاعلية وهيئة المفعولية وليس شيء منهما  
مسمى باسم (منه) (١٠) وهو الحكم (منه) (١١) وهما الواقع والحكم وتضافهما باعتبار المطابقة  
والمطابقة (منه) (١٢) أعني الواقع (منه) (١٣) أي في صورة العكس بأن يقال طابق الحكم الواقع (منه)

فمضى صدق الحكم مطابقة للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع ايها (حقائق الاشياء ثابتة)

النظر عن هذه الاضافة . ثم اخذت الصفة المشبهة عنه بالمعنى الثاني المنقول اليه \* فللحق ثلاثة معان \*  
أحدها: الثابت بأن يكون صفة مشبهة \* وثانيها المطابقة للمذكورة (١) وهو بهذا المعنى منقول من الاول  
وثالثها الصفة المشبهة المأخوذة منه بالمعنى الثاني المنقول اليه \* وأما حال الحكم في الاعتبار الثاني (٢) انما  
سمى صدقاً (٣) قال قدس سره في حواشي المطالع تميزاً عن أخيه (٤) \* وقال الفاضل الحنفي لان المنظور  
أولاً في الاعتبار الثاني هو الحكم الموصوف بالمعنى الاصل للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو  
عليه \* وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق تميزاً قليلاً \* ثم كلامه \* وأنت خير بأن  
ما ذكره الحنفي من كون الانباء معنى أصلياً للصدق وكون الانباء وصفاً للحكم في خير المتع (٥) \* والقول  
بأن الانباء وصف للحكم إلا أنه مركب (٦) فلا يشتق منه له صفة مما لا يلتفت اليه \* ولعل هذا منشأ  
الامر بالتأمل \* وكذا منشأ عدم التفاته قدس سره اليه في وجه النسبة بالصدق \* فان قيل لم يعكس  
الامر في التسمية بأن يسمي حال الحكم في الاعتبار الثاني بالحق وفي الاعتبار الاول بالصدق فما  
وجه الترجيح \* قلنا الوجه أن الحق في الاول حال المنظور أولاً بخلافه في الثاني فانه حال المنظور  
ثانياً فالنقل من حال المنظور أولاً راجع على النقل من حال المنظور ثانياً كما لا يخفى تأمل (٧) قوله  
فمضى صدق الخ (٨) هذا تبرع على قوله بأن المطابقة الخ قدمه مع أن السوق يقتضي التأخير لئلا  
يقع الفصل بين المتفرع والمتفرع عليه في الموضعين (٩) قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع ايها  
السوق يقتضي أن يقال مطابقة (١٠) الحكم ايها \* وما ذكره الفاضل الحنفي من أن مفهوم قولنا مطابقة  
الواقع ايها وصف للحكم إلا أنه مركب فلا يشتق منه له صفة على تقدير تسليم افادته كونه وصفاً  
للحكم لكنه لا يفيد كونه معنى الحقيقة وانما الكلام فيه \* وكذا القول بأن الكلام هنا محمول على  
النساع في العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى كون الحكم بحيث يطابق الواقع فغير مفيد لما فيه  
الكلام تأمل (١١) قوله حقائق الاشياء (١٢) الظاهر أنه أراد بالاشياء الجزئيات الاضافية المندرجة تحت

(١) قوله ومعنى حقيقته  
مطابقة الواقع ايها (٢) فان  
مفهوم قولنا مطابقة الواقع  
ايها وصف للحكم إلا أنه  
مركب فلا يشتق منه  
له صفة كذا أفاده الشارح  
في نظائره \* وبعض  
الافاضل هنا كلام طويل  
حاصله خل مثله على التسامح  
في العبارة بناء على ظهور  
المعنى فالمعنى هنا كون  
الحكم بحيث يطابق الواقع

(١) قال الشيخ في الشفاء وأما الحق من قبيل المطابقة فهو كالصادق إلا أنه صادق فيما أحسب باعتبار  
نسبته الى أمر وحق باعتبار نسبة أمر اليه (٢) النسبة من جابب الفاعلية (منه)  
(٣) ينظر بالبال أن الاولى في وجه النسبة بالصدق أن يقال إن الصدق في الاصل  
هو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهو صفة المتكلم المخبر ثم نقل منه الى المخبر عنه للملحوظ  
أولاً تأمل (منه) (٤) أي لاجل التميز عن الاخت بالاسم (منه) (٥) اذ الظاهر أن الانباء بمعنى  
الاخبار صفة للمتكلم (منه) (٦) قوله إلا أنه مركب (دفع توهم نشأ من الكلام السابق وهو أن  
مصدق كون الشيء موجوداً لشيء وقائماً به اختصاص الناعت بالنعوت ومعناه صفة تصح اشتقاق صفة  
مفردة من النعت للنعوت كما اذا كان السواد وصفاً لشيء وقائماً به فانه يصح اشتقاق الاسود من  
السواد لذلك الشيء \* وهنا لم يصح اشتقاق صفة مفردة من الانباء المذكورة للحكم فدفع ذلك  
التوهم بأن هنا مانعاً من الاشتقاق وهو تركيب الوصف (منه) (٧) يعني أن اللازم من الفرق  
للمذكور هو أن يقال مطابقة الحكم بفتح الباء (منه)



حقيقة الشيء وماهية ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للإنسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب

(قوله ما به الشيء هو هو)  
لا يقال هذا صادق على العلة  
الفاعلية \* لا نقول الفاعل  
ما به الشيء موجود لا ما به  
الشيء ذلك الشيء إذ الماهية  
ليست بجعل جاعل \*  
فإن قلت الشيء بمعنى  
الموجود فيرد الاشكال \*  
قلت بعد التسليم فرق بين  
ما به الموجود موجود وبين  
ما به الموجود ذلك الموجود  
والفاعل إنما هو الأول  
وبه يظهر أن الضميرين  
للشيء \* وقد يجعل أحدهما  
للموضوع فلا ينوهم  
الاشكال لكن ينتقض ظاهر  
التعريف حيث بالعرض  
إذ الضاحك ما به الإنسان  
ضاحك \* وجعل هو هو  
بمعنى الاتحاد في المفهوم  
خلاف المتبادر والاصطلاح  
فلا يرتكب مع ظهور  
الوجه الصحيح هذا \*  
ولو قيل في التعريف ما به  
الشيء هو لكان أخصر

الحقائق النوعية \* ويحتمل أن يراد بها الأعم<sup>(١)</sup> وإنما زاد الحقائق ولم يقل الأشياء كما هو الملائم لما  
سبق من قوله على وجود ما تشاهد الخ تمهيداً وتقريباً لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع  
أجزائه محدث الخ لأن العالم اسم الاجناس (قوله حقيقة الشيء وماهية) إنما زاد الماهية تنبيهاً<sup>(٢)</sup>  
على أن الوجود والتحقق ليس معتبراً في مفهومها كما هو المشهور \* قال في حواشي المطلاع لفظ  
الحقيقة في الاصطلاح إنما يطلق على الموجودات \* وأنت خير بأن المناسب حيث أن يفسر بما يقع  
في جواب ما هو<sup>(٣)</sup> إذ ما به الشيء هو هو بيم الكلى والجزئى. والماهية شائعة في الكلى ومفسرة بما  
يقع في جواب ما هو ومن ثم قيل إن الماهية تدل على الكلية التزاماً تدبر (قوله ما به<sup>(٤)</sup> الشيء هو هو)  
نوقض بالفاعل ودفع بأن الفاعل<sup>(٥)</sup> ما به الشيء موجود<sup>(٦)</sup> دون ما به الشيء هو هو \* وأنت تعلم أن النقص  
بالفاعل باق على رأي من جعل الماهية مجعولة إلا أن يقال إن الباء صلة الاتحاد المستفاد من لفظ  
هو هو<sup>(٧)</sup> فكانه علم الاتحاد \* والمعنى ما يحد به الشيء ولهذا لم يقل ما به الشيء هو أو ما به هو هو مع  
كونه أخصر \* ولو قيل إن الاتحاد مشترك بين الذاتيات والعرضيات<sup>(٨)</sup> فلزم النقص بالعوارض والفصول  
فتا المراد به الاتحاد في المفهوم<sup>(٩)</sup> سواء كان ذلك قبل حذف المحصن كالحيوان الناطق بالنسبة إلى

(١) بل نقول إن الظاهر هو الأعم في المقامين يعني أن لكل شيء سواء كان كلياً أو جزئياً وجوداً كان أو  
معدوماً حقيقة أي ماهية بمعنى ما به الشيء هو هو سواء كانت ماهية نوعية أو لا (منه) (١) سواء كانت حقيقة  
الشيء مغايرة له بالذات كالإنسان بالنسبة إلى زيد أو بالاعتبار كحقيقة واجب الوجود و كالحَيوان الناطق  
بالنسبة إلى الإنسان (منه) (٢) وإيحاء إلى أن المراد بالشيء ما به الموجود والمعدوم ولو مجازاً \* أو إشارة إلى  
ترادفهما (منه) (٣) لو فسر الحقيقة والماهية بما وقع في جواب ما هو لكان أسلم من النقص بالفاعل  
والفصل وأحوط في عدد النوع والجنس من الحقيقة بالقياس إلى الأشخاص والأنواع تأمل (منه)  
(٤) والاقرب أن يراد بالسبب السبب القريب كما هو المتبادر فلا يرد النقص بالفاعل على شيء من  
المذهبيين لكن يرد النقص بالجزء الأخير كالفصل وبكل واحد من أجزاء الحقيقة المركبة كالحيوان  
والناطق إذ لكل واحد منهما مدخل في كون الإنسان إنساناً. والجواب أن المراد ما يكون مستقلاً  
فيه والمعنى ما به وحده من غير مدخلية غيره وبدل عليه تقدم الظرف \* وينجيه عليه أن النسبة  
تقتضي التغاير ولا تغاير بين الشيء وحقيقته إلا بالاعتبار ولا يخلص عنه إلا بالتوسع بأن يراد به معنى  
الاستثناء عن غيره أعني الخارج عنه (منه) (٥) إلا أن يجعل أحد الضميرين للموصول والآخر  
للشيء \* إلا أنه حيث بطل التعريف طرداً وعكساً \* وأيضاً يلزم التفكيك \* إلا أن يفسر بالاستثناء عن  
الخارج (منه) (٦) معناه أن الأشياء موجودة في حده ذاتها ولم يكن الفاعل موجوداً بل  
مظهراً (منه) (٧) كما يقال الحمل بالمواطأة الحمل هو هو أي بالاتحاد (منه) (٨) أي في الصدق  
أي كل من الذاتيات والعرضيات صادق على شيء واحد أي محمول على شيء واحد كالكتاب والإنسان  
فإنه محمول على زيد (منه) (٩) دون الذات والأعم \* وفيه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير  
قرينة (منه)

( قوله عما يمكن تصور الانسان بدونه ) ( ٢٨ ) أي بالكنه وأما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي أيضاً \* قيل

عما يمكن تصور الانسان بدونه

عليه يستفاد منه أن الذاتي

ملا يمكن تصور الشيء

بدونه فيرد عليه اللازم

البيئة بالمعنى الاخص \*

وجوابه بعد تسليم الاستفادة

بطريق التعريف ان

المستلزم لتصور اللازم

أما هو تصور الملزوم

بطريق الإخطار على مانع

عليه في حواشي المطالع

فأمكن تصوره بدونه في

الجملة بخلاف الذاتي

وأيضاً زمان تصور اللازم

غير زمان تصور الملزوم

فأنك في هذا الزمان

بخلاف الذاتي وهذا القدر

يكفي في هذا المقام \* وقيل

أيضاً ان أريد بالامكان

الامكان الخاص يلزم ان

يجوز تصور الكنه بالعرضي

وهو باطل وان أريد

الامكان العام فهو حاصل

في الذاتي أيضاً \* وجوابه

اختيار الاول ومنع الملازمة

اذ اللازم امكان تصور

الكنه مع العرضي لانه

ولو سلم يعتبر الامكان

بالنسبة الى المقيد أعني

تصور الانسان بدونه

لا بالنسبة الى المقيد أعني

كون تصوره بدونه

وانتفاء المقيد قد يكون

لعدم التصوره على أن تصور

الانسان أو بعده كالانواع والاجناس بالقياس الى ما تحتمل من الجزئيات <sup>(١)</sup> \* لكن بقي شيء أنه يلزم حينئذ أن يكون الانسان بالنسبة الى الحيوان الناطق حقيقة ولم يقل به أحد تأمل <sup>(٢)</sup> (قوله عما يمكن تصور الانسان) أي بالكنه <sup>(٣)</sup> بناء على أن تصوره بالوجه يمكن بدون الذاتي أيضاً \* وقد يقال إن الذاتي متصور عند تصور الانسان بالوجه وغايته بالاجمال \* قال الفاضل المحض قيل عليه يستفاد منه ان الذاتي ملا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللازم البيئة بالمعنى الاخص \* وجوابه بعد تسليم الاستفادة <sup>(٤)</sup> بطريق التعريف <sup>(٥)</sup> أن المستلزم لتصور اللازم إنما هو تصور الملزوم بطريق الإخطار <sup>(٦)</sup> على مانع عليه في حواشي المطالع <sup>(٧)</sup> فأمكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي \* وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فأنك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفي في هذا المقام \* وكلامه \* ولا خفاء في أن النقص <sup>(٨)</sup> ببعض اللازم البيئة كالمسلكات بالنسبة الى أعدامها باق غير مندفع <sup>(٩)</sup> بشيء من الجوانب \* وأيضاً إن القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللازم \* الآن بقدر اللازم بالاستعقاب \* ولو قيل إن العلوم معدات فأنفكاك البعض عن البعض ضروري لامتناع اجتماع المبدء مع المعد له تحقيقاً سواء كان المعد قريباً أو بعيداً كما بين في موضعه \* قلنا <sup>(١٠)</sup> فحينئذ وجب الانفكاك في الذاتيات أيضاً \* على أن ما قالوا إن العلوم معدات ليس على إطلاقه بل في العلوم النظرية <sup>(١١)</sup> \* والوجه الوجه <sup>(١٢)</sup> في الجواب أن يقال إن معنى إمكان تصور الانسان بدونه إمكان فرض تحققه بدونه سواء كان المفروض

( ١ ) فان الانسان وزيداً مثلاً متحدان في المفهوم بعد حذف الشخص من زيد وكذلك الحيوان والانسان متحدان في المفهوم بعد حذف الفصل وهو الناطق ( منه ) ( ٢ ) وجه التأمل أن المراد بالمفهوم مفهوم الفصل ( منه ) ( ٣ ) ولو لم يقيد بقوله بالكنه لم يتميز الذاتي عن العرضي لانه لا يمكن تصور الانسان بالوجه بدون تصور الذاتي غاية الامر أن الذاتي تصور اجمالاً ( منه ) ( ٤ ) يعني يجوز أن لا يكون المستفاد تعريفاً واجمع والمنع من شرائط التعريف ( منه ) ( ٥ ) أو بطريق الحكم المساوي أو الخاصة المساوية. سواء كان بطريق التعريف أولاً فلا وجه للتخصيص بطريق التعريف ( منه ) ( ٦ ) أي تصور الملزوم اذا كان ملحوظاً بالقصد مخطراً باليال يستلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب ( منه ) ( ٧ ) نظراً الى هذا الجواب لا يمتاز المتضايف من الذاتي اذ يستلزم تصور أحد المتضايفين تصوراً آخر \* وجوابه أن هذا بطريق الإخطار والا يلزم عدم خلو النفس عن تصور المتضايفين هذا محال ( منه ) ( ٨ ) لكن لا يلزم في الجميع لان اعتبار هذا القيد بناء على دفع التسلسل والتسلسل يدفع باعتباره في الجملة ( منه ) ( ٩ ) اعلم أن عدم اندفاع الشبهة ببعض اللازم البيئة بناء على ملاحظة المعنى التفصيلي \* وأما اذا لوحظ المعنى الاجمالي من غير ملاحظة مضاف إليه في العمى وهو البصر لا يلزم من تصور الملزوم تصوره حينئذ تندفع الشبهة ( منه ) ( ١٠ ) وقد يجاب عنه بان المراد بإمكان الانفكاك هو الانفكاك باعتبار النوع ( منه ) ( ١١ ) بناء على ما وقع فيها من الأفكار والانتظار لا باعتبار أنفسها ( منه ) ( ١٢ ) ويؤيده ما قال قدس سره في صدر المرصد الثاني في الماهية من شرح المواقف وبالجملة اذا لوحظت ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها اما مجعلاً أو تفصيلاً ( منه )

الكنه بالعرضي غير مجتمع وان لم يطرده ويمكن اختيار الثاني بان يراد بالامكان العام من جانب الوجود أي ليس عدمه ضرورياً ( محالاً )



الكليش المحمدي

تسليم

نحقيقه

(٢٩)

فانه من العوارض وقد يقال إن ما به الشيء هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية الشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء

محالا كما في الاوزام البينة أولا كبرافي العوارض بخلاف الذاتي فان الفرض هنا كالمفروض محال على قياس ما قيل في خواص الذاتي ونظيره عدم امكان الشركة في الجزئي الحقيقي (١) دون نقائص الأمور العامة (٢) لكن بقي شيء وهو أنه يستفاد منه أن كل ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فهو حقيقة ذلك الشيء فيرد عليه النقض بالفصول تأمل (قوله فانه من العوارض) وكل عرض محال يمكن تصور الشيء بدونه نجه عليه المنع المذكور ولا يخص عنه الالزام قررناه تأمل (قوله وقد يقال) دل على أن هذا غير مرضي عنده والمرضي مأمور من عدم اعتبار التحقق في الحقيقة كما في الماهية لكن السؤال بقوله فان قيل فالحكم الخ ناظر الى أن التحقق معبر في الحقيقة كما هو المشهور وعدم اطلاق الحقيقة على الماهيات المدومة اذ يقال ماهية العنقاء ولا يقال حقيقة العنقاء يؤيد ما قيل (قوله باعتبار تحققه) في ضمن الافراد اما بالتبع أو بالاصالة على المذهبين (قوله وباعتبار تشخصه) (هوية) أي ما به الشيء وهو مع التشخص بطريق العروض (٣) كما يستدعيه السوق والمعديل يمكن المشهور أن الهوية بمعنى الشخص هو الماهية مع التشخص بطريق الجزئية وهذا هو المشهور وقد نطاق الهوية على التشخص وعلى الوجود الخارجي أيضاً (قوله ومع قطع النظر عن ذلك) أي التحقق والتشخص بمعنى لا بشرط شيء لا بشرط لاشيء (قوله والشيء عندنا الموجود) يعني لفظ الشيء لا يطلق الاعلى الموجود عند الاشاعرة (٤) فكل شيء موجود كما أن كل موجود شيء وأما انهما مترادفان فغير مقطوع به والمقطوع به هو التساوي (٥) والتلازم والظاهر (٦) عدم الترادف (٧) إذ الملحيات توصف بالامكان والامتناع والوجوب بالقياس الى الوجود دون الشيئية وأيضاً قد يفيد حمل الوجود دون الشيئية (قوله معناها بديهي التصور) أي بالكنه وكذا الحكم بالبداية هذا هو المشهور بين جمهور الحكماء والتكلمين خلافاً للبعض في المقامين فمنهم من قال بكيفية التصور ومنهم من قال بامتناعه ومنهم من قال بكيفية الحكم بالبداية وبداية التصور كالامام (قوله فالحكم) قال الفاضل المحشي أورد الفاء ايذاً بأنه ناش عما سبق والمنشأ بمجموع أمور ثلاثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت

(١) ولهذا قالوا فرض الشركة فيه فرض محال بطريق التوصيف لا فرض محال بطريق الإضافة كما في نقائص الأمور العامة (منه) (٢) كالوجود واللاوجود والشيء واللاشيء (منه) (٣) قال بعض الفضلاء ان نسبة الشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس (منه) (٤) اذ اعتبار التحقق في الحقيقة ليس بطريق العروض (منه) (٥) ولهذا قال الشارح والشيء عندنا الموجود والثبوت الخ ولم يقل الشيئية والثبوت والتحقق (منه) (٦) ولذا قال المحقق الطوسي في تجريدته ويساوقه الشيئية ولم يقل برادفه (منه) (٧) التردد بين الترادف والتساوي (منه) (٨) وانما قال والظاهر عدم الترادف لان الترادف لا يستلزم الاطلاق كالشافعي والطيب فان الاول يطلق على الواجب دون الثاني مع القول بالترادف (منه) (٩) والالم يتعرض للشيئية في بيان الترادف بين التحقق والثبوت والكون (منه)

(قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور أن الهوية نفس الشخص وقد تطلق على الوجود الخارجي أيضاً والشارح قد أطلقها على الماهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء) أورد الفاء ايذاً بأنه ناش عما سبق والمنشأ بمجموع أمور ثلاثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والفصير على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين

على ما قيل في خواص الذاتي ونظيره عدم امكان الشركة في الجزئي الحقيقي (١) دون نقائص الأمور العامة (٢) لكن بقي شيء وهو أنه يستفاد منه أن كل ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فهو حقيقة ذلك الشيء فيرد عليه النقض بالفصول تأمل (قوله فانه من العوارض) وكل عرض محال يمكن تصور الشيء بدونه نجه عليه المنع المذكور ولا يخص عنه الالزام قررناه تأمل (قوله وقد يقال) دل على أن هذا غير مرضي عنده والمرضي مأمور من عدم اعتبار التحقق في الحقيقة كما في الماهية لكن السؤال بقوله فان قيل فالحكم الخ ناظر الى أن التحقق معبر في الحقيقة كما هو المشهور وعدم اطلاق الحقيقة على الماهيات المدومة اذ يقال ماهية العنقاء ولا يقال حقيقة العنقاء يؤيد ما قيل (قوله باعتبار تحققه) في ضمن الافراد اما بالتبع أو بالاصالة على المذهبين (قوله وباعتبار تشخصه) (هوية) أي ما به الشيء وهو مع التشخص بطريق العروض (٣) كما يستدعيه السوق والمعديل يمكن المشهور أن الهوية بمعنى الشخص هو الماهية مع التشخص بطريق الجزئية وهذا هو المشهور وقد نطاق الهوية على التشخص وعلى الوجود الخارجي أيضاً (قوله ومع قطع النظر عن ذلك) أي التحقق والتشخص بمعنى لا بشرط شيء لا بشرط لاشيء (قوله والشيء عندنا الموجود) يعني لفظ الشيء لا يطلق الاعلى الموجود عند الاشاعرة (٤) فكل شيء موجود كما أن كل موجود شيء وأما انهما مترادفان فغير مقطوع به والمقطوع به هو التساوي (٥) والتلازم والظاهر (٦) عدم الترادف (٧) إذ الملحيات توصف بالامكان والامتناع والوجوب بالقياس الى الوجود دون الشيئية وأيضاً قد يفيد حمل الوجود دون الشيئية (قوله معناها بديهي التصور) أي بالكنه وكذا الحكم بالبداية هذا هو المشهور بين جمهور الحكماء والتكلمين خلافاً للبعض في المقامين فمنهم من قال بكيفية التصور ومنهم من قال بامتناعه ومنهم من قال بكيفية الحكم بالبداية وبداية التصور كالامام (قوله فالحكم) قال الفاضل المحشي أورد الفاء ايذاً بأنه ناش عما سبق والمنشأ بمجموع أمور ثلاثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت

يكون لقولنا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة \* قلنا المراد أن ما نعتقه حقائق الاشياء ونسبها  
بالاسماء من الانسان والفرس والسما والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال

بمعنى الوجود \* ثم كلامه \* ولك أن تقول أن كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق (١) بل اللازم  
التساوق ولا مدخل للتساوق في لقوية الحكم (٢) وكذا لا مدخل لتعريف الحقيقة على ما ارتضاء من  
عدم اعتبار التحقق في مفهوم الحقيقة \* نعم لتعريف الحقيقة مدخل في المثبتة على ما قبل \* والقول  
بأن مراده بتعريف الحقيقة تعريفها المستفاد مما قيل دون ما اختاره وفسرها به أولاً ليس ببديد \*  
وقد يقال أن تعريف الحقيقة بما به الشيء هو وهو مطلقاً يدل على الاتحاد مع الاشياء فيكون له  
مدخل فيها \* وفيه أن وجود الحقائق في الخارج معركة (٣) بين العقلاء مع تعريفهم الحقيقة بما فسر به  
تأمل (قوله يكون لقولاً بمنزلة قولنا الخ) حاصله أن الثبوت مرادف للشيئية أو لازم بين المعنى  
الأخص بالحكم به بعد الملاحظة بالشيئية والحقيقة يكون لقولاً (٤) غير مفيد وإن صح في نفسه \* لا يقال  
لاحمل بين المرادفين حقيقة بل صورية فكيف يصح الحمل في نفسه والصحة فرع تحقق الحمل (٥) \* لا  
تقول لاحمل بينهما إذا أريد بهما في جانبي الوضع والحمل مفهوماً هما \* وأما إذا أريد بهما في أحد  
الجانبيين الفرد فلا شك في تحقق الحمل ومحتة فالحمل متحقق بالضرورة كما فيما نحن فيه (قوله قلنا  
المراد الخ) حاصله أن الحكم بالثبوت على ما فرض انصافه بالشيئية والحقيقة كما هو تحقيق مذهب الشيخ (٦)  
في عقد الوضع لا على ما علم وصدق به كما زعم السائل \* ولعله أراد بالاعتقاد الفرض (٧) لا المصطلح أعني  
التصديق كما يشعر به ظاهر عبارته لأن عقد الوضع تركيب تقيدي ويكفيه الفرض والاعتبار فلا  
يلزم اعتبار التصديق والاعتقاد بل المعنى المصطلح في عقد الوضع كيف لا ولو أريد به المصطلح لزم  
لقوية الحكم واعتبار نفس الامر في جانب عقد الحمل لا يجدي نقماً (٨) إذ ما ل (٩) التصديق هو الحكم بأن  
الامر كذلك في نفس الامر \* لكن بقي أن النسبة التقيدية مشعرة بالخبرة فإن الأخبار بعد العلم بها  
أوصاف كأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار \* وقد يقال إن معناه أن فرضنا فقرضنا والا فلا \* قالوا ولي

(١) حيث قال الشيء عندنا الموجود ولم يقل الشيء بمعنى الموجود فيلزم التساوي \* ولتأمل أن  
يقول المقصود هنا بيان معنى الحقيقة والشيء والثبوت لا أفرادها فالمراد إذا كان كذلك فلا بد أن  
يكون معنى قوله والشيء عندنا الموجود أن معنى الشيء ومفهومه الموجود (منه) (٢) إذ  
للقوية في قولنا الناطق ضاحك مع التساوي والتساوق بينهما (منه) (٣) أي نزاع في أن  
الطبائع موجودة في الخارج أولاً (منه) (٤) لأن ما هو معتبر في المحمول فهو معتبر في الموضوع  
(منه) (٥) بأن تكون القضية طبيعية وفيه أن لا شك في صحة قولنا السككي كلبي بل في كونه  
مفيداً (منه) (٦) لا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من أن الفعل الذي اعتبره في عقد  
الوضع هو بحسب نفس الامر لا بحسب الفرض كما زعم للتأخرون (منه) (٧) إنما عبر عنه  
بالاعتقاد رعاية لدلالة اللفظ إذ التركيب التقيدي ينبغي عن الاعتقاد (منه) (٨) والجواب أن  
اعتقاد الحقيقة قد لا يكون مطابقاً لما في نفس الامر فاعتبار نفس الامر في جانب عقد الحمل قد  
يجدي نقماً (منه) (٩) قوله إذ ما ل التصديق هو الحكم بأن الامر كذلك في نفس الامر  
سواء كان مطابقاً أولاً (منه)



( قوله ربما يحتاج الى البيان ) أى قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كافي مثل واجب الوجود موجود \* والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين ( ٣١ ) الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه \* اللهم الا أن يقال

أنه بالنسبة الى بعض الأذهان القاصرة ( قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت ) هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد أى ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد إذ قد اعتبره متعدد الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل \* أنا أبو التجم وشعري شعري \* ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعري شعري يحتاج إثباته الى بيان معناه لحفائه وهو ظاهر \* ولك أن تقول حقائق الأشياء ثابتة تحتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التأويل وهو أن شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالقصيدة والبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بحمل الإضافة للمهد لان معنى المهد

واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت في الجواب (١) منع الترادف \* أو كون اللزوم بينا بالمعنى الاخص \* أو قال أن العنوان هو الحقيقة بمعنى الماهية التي لم يعتبر في مفهومها التحقق كما مرت الإشارة إليه وقرق ما بين حمل العنوان نفس الأشياء وبين جملة الحقيقة المضادة إليها وفيه تأمل ( قوله واجب الوجود موجود ) أى ما يفرضه واجب الوجود فهو موجود في نفس الأمر (٢) ( قوله ربما يحتاج الى البيان ) أى قلما يحتاج الى الإثبات بالدليل كما سيصرح الشارح به حيث قال تجزم بثبوت بعض الأشياء بالبيان وبمعناها بالبيان (٣) وما قل عنه في هذا المقام هكذا هذا تأكيد لقوله مفيد والمعنى أنه مفيد بل قد يحتاج الى البيان بمعنى ليس بدسياً وهذا نفي لقوله لغوا \* ثم كلامه \* صريح في أن البيان بمعنى الإثبات بالدليل كما هو الشائع المتبادر منه لاما نومه الفاضل المحشى أى قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كافي مثل واجب الوجود (٤) موجود والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه \* اللهم الا أن يكون بالنسبة الى بعض الأذهان القاصرة \* ثم كلامه \* ( قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت ) اذا أخذ موضوعه بحسب نفس الأمر دون الاعتقاد والفرض إذ المفهوم من الثابت ما انصف به بحسب نفس الأمر فيكون الحكمه لغوا إذ لم يقيد لنا شيء يفرض اتصافه بالثبوت ويبر عنه بالثابت فيحكم عليه بحسب نفس الأمر بخلاف واجب الوجود وجوده وحقائق الأشياء ثابتة \* قال الفاضل المحشى هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد أى ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد إذ قد اعتبره متعدد الموضوع والمحمول \* ثم كلامه \* يعنى أن موضوعه أخذ بحسب نفس الأمر كمحموله اذ لم يهد في أمثاله أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض بخلاف ما نحن فيه وواجب الوجود موجود وأمثاله فانه معهود أن يؤخذ (٥) موضوعه بحسب الفرض والاعتقاد ومحموله بحسب نفس الأمر \* وأنت خير بأن الفرق بين العنوانات لا يخلو عن التكلف والتعسف \* أما بحسب العرف واللفظ فظاهر لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه عند أهل العرف واللفظ ثبوت ج ب بالفعل بحسب نفس الأمر \* وأما بحسب الاصطلاح فهو أن الفعل (١) أى في جواب الاعتراض الذي أورده الشارح في لغوية الحكم (منه) (١) وقد يقال إن مراده بما تقدمه مانسبه بالاسماء وقوله نسبه من قيل عطف التفسير حاصله مسميات الاسماء ثابتة وفيه تعسف كما لا يخفى (منه) (٢) ويؤيده قوله واجب الوجود موجود إذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب الفرض لامن حيث الاعتقاد كما لا يخفى \* وأيضاً أن الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون الوضع (منه) (٣) أى بالبيان والتفسير (منه) (٤) إذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب الفرض لامن حيث الاعتقاد كما لا يخفى \* وأيضاً أن الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون الوضع (منه) (٥) وأما الفرق بأن الفعل في البعض يعتبر بحسب نفس الأمر وفي البعض الآخر بحسب الفرض لا يخلو عن التكلف والتعسف (منه)

إرادة بعض أشعار المتكلم بعينه \* ولم فرق بين المسمين \* والمشهور أن المراد بالبيان بيان صدق الكلام فقيه تأكيد كونه مفيداً \* ويرد عليه أن شعري شعري كذلك \* واعلم أن الانشاعة لا ينكرون إطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازاً فلو حمل لفظ الأشياء على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال أصلاً

ولا مثل \* أنا أبو النجم وشعري شعري \* على ما لا يخفى \* ونحقق ذلك أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه شيئاً مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالإنسان إذا أخذ من حيث أنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً وإذا أخذ من حيث أنه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها)

أما بحسب نفس الامر في الكل على ما هو ظاهر مذهب الشيخ<sup>(١)</sup> على ما عليه الصرف واللغة وفهمه جمهور المتأخرين من مذهبه أو الفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه المحقق الرازي في شرح المطالع<sup>(٢)</sup> فليتأمل (قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري) إذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب نفس الامر لكن المراد بالمحمول ليس مفهومه الظاهر بل ما هو عليه بحسب الشهرة من كمال الفعل والبلاغة قال الفاضل الحنفي وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان فإن شعري شعري يحتاج إلى بيان معناه خلفاً وهو ظاهر ذلك أن قول حقائق الاشياء ثابتة يحتاج إلى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشبهة أمر المراد به بخلاف شعري شعري فإنه يحتاج إلى التأويل وهو أن شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة والبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجمل الاضافة للمبدل لأن معنى العهد ازادة بعض اشعار المتكلم معينا<sup>(٣)</sup> وكما فرق بين المعنيين والمشهور أن المراد بالبيان بيان صدق الكلام فيه تأكيده كونه مفيداً \* ويرد عليه أن شعري شعري كذلك \* ثم كلامه وأنت تعلم فكما أن أخذ الموضوع فيها نحن فيه على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرقي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم \* وأما بالنسبة إلى القاصرين فتساويان والفرق غير ظاهر \* ومن ادعى الفرق فلا بد له من البيان \* وأيضاً إن شعري الآن أو الشعر المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينا لكن بالتميز النوعي<sup>(٤)</sup> والتميز المعبر في العهد ليس مفصلاً على الشخصي \* وقد يناقش فيه بأن العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظاً أو تقديرأ أو الحكمي<sup>(٥)</sup> والكل منتف<sup>(٦)</sup> وهنا \* وأيضاً إن المراد بالبيان هو بيان صدق الكلام بالدليل ومن بين أن شعري شعري ليس كذلك إذ استقامة معناه موقوفة على التقدير والتقدير ليس بياناً له ولا دليل صدقه فليتأمل (قوله ونحقق ذلك) أي الجواب المذكور \* وتفصيله أن القضية المتعارفة تشمل على العقدين \* عقد الوضع

(١) وما ذكره الشيخ الرئيس على ما هو المعروف واللغة ولذا لم يكتف في عقد الوضع بالامكان واعتبر الفعل على ما صرح به المحقق الرازي في شرح النعنية والسيد قدس الله سره في حاشية المطول (منه) (٢) حيث قال ما ذهب اليه الميزانيون لا يخالف كلام العربية كيف وهم يعددون بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والصرف (منه) (٣) أي المناقشة فيه من حيث عدم الذكر لأن حيث التميز لأن التميز النوعي كاف (منه) (٤) والمناقشة فيه من حيث عدم الذكر لأن حيث التميز لأن التميز النوعي كاف (منه) (٥) والمذكور الحكمي هو المذكور في القلب فكأنه مذكور (٦) وقد يقال إن الذكر الحكمي متحقق كما قيل في تعريف الكلمة بأن يحمل على العهد الخارجي بإزادة الشعر المتعارف فيما بينهم بكمال فكأنه مذكور حكماً (منه)



أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها

وهو انصاف ذات الموضوع بالعنوان بطريق التقييد . وعقد الحمل وهو انصاف ذات الموضوع بمفهوم المحمول بطريق التجربة . والوضع قد يستلزم الحمل استلزاما بينا بالمعنى الآخر فيثبت يكون الحكم لفوا وقد لا يكون كذلك فيثبت قد يحتاج الحمل والحكم الى امر خارج عن الطرفين وذلك الخارج إن كان غير النظر بالحكم بديهي وإلا فتطرى . وعلى التقديرين فالحكم مفيد وأن اختلاف الشيء المحكوم عليه بالاعتبار قد يكون باعتبار اختلاف العنوان كالجسم والحيوان الناطق وقد يكون باعتبار أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض والمحمول بحسب نفس الامر كما فيما نحن فيه وكواجب الوجود . وجوده ولا يبعد أن يجعل ذلك إشارة الى الجواب التحقيقي في هذا المقام دون المذكور فكان الجواب المذكور ليس مرضياً عنده <sup>(١)</sup> تحقيقاً اذ مناه على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد والفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الفرض والبعض الآخر بحسب نفس الامر <sup>(٢)</sup> وقد عرفت ما فيه من أن الأخذ بحسب الفرض دون نفس الامر وكذا الفرق على خلاف ما عليه العرف واللغة أو بناء على أن الجواب المذكور يعد التزام كون الشيء بمعنى الموجود أو كون الموجود لازماً بيناً بالمعنى الآخر وذلك ليس كذلك . غاية الامر التلازم بحسب نفس الامر دون التعقل حتى يلزم لقوة الحكم (قوله أي بالحقائق) ويحتمل أن يراد العلم <sup>(٣)</sup> بالقضية المذكورة اذ هذا القدر كاف في الرد <sup>(٤)</sup> (قوله والتصديق بها) <sup>(٥)</sup> بأن يحمل <sup>(٦)</sup> بعضها على بعض كقولنا الجسم متحرك \* أو الشكل على الأجزاء كما هو الظاهر <sup>(٧)</sup> (قوله وبأحوالها) بأن يحمل الحقائق موضوعاً وبنيت لها الأحوال ولا شك أن التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء . فيصح عد التصديق بأحوال الحقائق من قبيل العلم بالحقائق كالمعلم بأنفسها \* فلا يجزى أن الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بأحوالها من جزئيات العلم بها كما لا يخفى . قال الفاضل المحتى قالام في العلم لاستغراق الأنواع بمعونة المقام \* ثم كلامه \* ولعله أراد بالأنواع نوع التصور والتصديق . وبالمقام مقام الرد كما يشعر به جواب الشارح عما قيل \* ولا خفاء في أن جمع التصور ناظر الى استغراق الاشخاص وليس مقصوراً على استغراق الأنواع وأن مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقاً فضلاً عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه كما لا يخفى على من

(١) وأيضاً عبارة المصنف لا تساعد ما ذكره من قوله ونسبته بالاسماء (منه) (٢) وذلك خلاف للعرف واللغة (منه) (٣) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة \* وأنت خير بأن هذا غير ما قيل تأمل (منه) (٤) أي في رد كلام الخصم وهو أنه لا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها لانه سالبة كلية وأنبات الموجبة الجزئية . يمكن في رد السالبة السالبة (منه) (٥) الباء اذا كانت صلة التصديق كانت وأردت على المحمول السكلي وفيه نوع اشعار بأن الحقائق عبارة عن الطبائع السكلية كما أشار اليه (منه) (٦) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة \* وأنت خير بأن هذا غير ما قيل تأمل (منه) (٧) بأن تكون الحقيقة ذات أبعاد وأجزاء ويحمل بعض أجزائها على بعض بل يقال الجسم متحرك وكل واحد من الجسم والمتحرك جزء من الحقيقة وهو الحيوان (لكنه عني عنه) (٧) أي حمل الشكل على الأجزاء ظاهر من العبارة لأن حمل البعض على البعض تصديق ببعض الحقيقة لا تصديق بها (لكنه عني عنه)

(قوله من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها) قالام في العلم لاستغراق الأنواع بمعونة المقام . ثم إن الاستدلال على ثبوت العانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالأحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فن قدر الثبوت وقال لا يتم فرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين

( قوله العلم بثبوتها ) بتقدير المضاف فالضمير ( ٣٤ ) الحقائق وقبل الضمير ثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه

( قوله للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق ) يرد عليه أنه ان أريد عدم العلم بجميع تفصيلاته فلم ولا يضربنا لأنه غير مراد وان أريد اجالا فمنوع فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بجميع وقد سبق ان المراد ما نقتضيه حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا البته \* لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه \* لا نقول لادليل على هذا التقييد \* مع ان تسمي الشارح يتأنيبه \* ولو سلم فبطلان للتقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك التقيد وقد يقال أيضا ثبوت الكل غير معلوم \* وان أريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر ( قوله والجواب ان المراد الجنس ) يرد عليه أن ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنيه على وجودها كما مر \* وجوابه أن المراد هو التنيه على وجود جنس ما نشاهده بالكلام السابق على حذف المضاف أو نقول اذا ثبت شيء من الاشياء فاللاحق بالثبوت هو

( متحقق ) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق \* والجواب أن المراد الجنس رداً على القائلين بأنه لا ثبوت لشي من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها ( خلافا للسوقسطائية ) فظن في جواب الشارح ونكتة جمع التصور وإفراد التصديق لأنني (١) على الفطن الذي ( قوله متحقق ) (٢) بمعنى أنه واقع في نفس الامر لا يعني أنه موجود في الخارج اذ العلم عند الاشاعرة إضافة وهي اعتبارية اتفاقا من المتكلمين سوى الاين ( قوله العلم بثبوتها ) بتقدير المضاف ورجع الضمير الى الحقائق وإقامة المضاف اليه مقامه أو رجع الضمير الى الثبوت الذي في ضمن ثابتة (٣) والتأنيث باعتبار المضاف اليه \* وفيه نظر اذ ليس في الكلام إضافة الثبوت الى الحقائق وكفاية الاضافة من حيث المعنى في التأنيث محل الحادثة . والظاهر أن المراد بالعلم على هذا التوجيه هو التصديق لا مايم التصور والتصديق واللام في العلم لا استغراق أشخاص نوع التصديق ولا يبعد حمل اللام على الجنس والحقيقة ( قوله للقطع بأنه لا ) (٤) الح ) يعني أن الحقائق عام مستغرق (٥) فرجع الضمير اليها يقتضي كون العلم بجميع الحقائق حاصلا لنا وهو بين البطلان \* وقد يقال إن الآية الكريمة ( وعلم آدم الاسماء كلها ) أي سببها نفس في حصول العلم بجميع تفصيلاته (٦) ودفعه غير خفي (٧) كما لا يخفى ( قوله والجواب أن المراد الجنس ) حاصله أنا لا ندعي الإيجاب الكلي بل الإيجاب الجزئي بمعنى جمع من الحقائق ولو ثلاثة أو أربعة أو حقيقة (٨) من حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنس الحقائق (٩) متحقق لان الخصم يدعي السلب الكلي في المقامين والإيجاب الجزئي كاف في إبطاله \* وأنت خير بأن الانسب حيثئذ أن يقال حقيقة الشيء ثابتة من غير جمع المضاف والمضاف اليه ( قوله رداً الح ) أي بدليل أنه رد على القائلين الح ( قوله ولا بعدم ثبوتها ) وإنما لم يقتصر على الاول مع أنه كاف في المقصود تنبهاً على أنه ينبغي للشكر أن يتعرض لنفي القسمين مما يكون نصا في مراده لان العلم بالحقائق منحصر في القسمين العلم بثبوتها والعلم بعدم ثبوتها بخلاف الرد عليه فانه يحصل بمجرد القول بأن العلم بها متحقق من غير أن يتعرض لثبوت وللمعدم

( ١ ) لان متعلق التصور أنواع مختلفة بخلاف متعلق التصديق فانه هو النسبة الخبرية فقط تدبر ( منه ) ( ٢ ) بالتحقق الرباطي دون المحولي ( منه ) ( ٣ ) فان مصدر الثابتة المسند الى ضمير الحقائق مصدر مضاف اليها والضمير له ( منه ) ( ٤ ) أي على سبيل التفصيل ( منه ) ( ٥ ) اذ اجمع ظاهر في العموم ( منه ) ( ٦ ) أي العلم التفصيلي التصوري بالكنه أو بالوجه المساوي أو التصديقي ( منه ) ( ٧ ) فان الانبياء صلوات الله عليهم مستثنون اذ الكلام في علم سائر الناس ( منه ) ( ٨ ) والفرقة على تعيين المراد في الثاني إبطال جمية الحقائق بالاضافة وفي الثالث إبطال جمية الاشياء بالالف واللام أو عدم تقييد الجنس بالحقيقة أو بالعلم أو نقول ان المراد من الحقائق ههنا الحقيقة يدل عليها الحقائق كدلالة الجمع على الواحد كما في المرفوعات هو أي المرفوع والضمير فيهما راجع الى تلك الحقيقة وهذا الجواب معارضة بحسب المناظرة ( منه ) ( ٩ ) فان قلت جنس حقائق الاشياء ينافي الاستغراق \* قلت الجنس لا ينافي لان الاستغراق بالنسبة الى العلم والجنس بالنسبة الى المعلوم \* فان قلت مسائل العلوم كليات \* قلت هذا من المبادي كما يفهم من قوله ثم لما كان ( منه )

( قوله )

هذه للمشاهدات من الاعيان وكفى بهذا القدر تنبيهاً



فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويؤمن أنها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية \* ومنهم من ينكر نبوتها ويؤمن أنها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهراً فجوهراً أو عرضاً فعرضاً أو قدماً فقديم أو حادثاً فحادث وهم العندية \* ومنهم من ينكر العلم بنبوت الشيء ولا نبوته ويؤمن أنه شاك وشاك في أنه شاك وهم الجرا وهم اللاأدرية \*

(قوله وهم العنادية) سوا ذلك لا هم يماندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نية أمر ما إلى أمر آخر في نفس الأمر ويقولون ما من قضية بدسية أو نظرية الأولى معارضة تقاومها وتقاتلها في القوة \* وبه يظهر أن انكارهم لا يختص بحقائق الموجودات \* فنخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق \* والأظهر أن تحمل الأشياء هنا على المعنى العام (قوله من ينكر نبوتها) أي تقررها \* وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة إليه وباطل بالنسبة إلى خصومه ويستدلون بأن الصغراوي يجد الكفر في فهمه سراً فدل على أن المعاني تابعة للأدراكات (قوله ويؤمن أنه شاك) هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل إذ الاعتقاد للشاك

(قوله فالت منهم من ينكر حقائق الاشياء) أنصبا بمعنى أنها مرتفعة عن نفس الأمر بالرة وليس للهاحية تخالف وتمايز بعضها عن بعض وليس شيء منها مطروقا لنفس الأمر لابتغاه (١) ولا بوجوده إذ ما من نية إيجابية كانت أو سلبية إلا ولها نسبة تنقضيها بل الكل خيالات وأوهام لأصل له كالسراب الذي يحسب الظلم أن ماء لأن الكل راجع إلى أصل واحد حقيقي وجوده في الخارج وحده حقيقة بحيث لا تعدد ولا تمايز بوجه من الوجوه إلا بحسب الظاهر وبإدري الرأي وأما بحسب التحقيق فلا كما ذهب إليه جمع من أهل المشاهدة والمكاشفة \* لا يقال حينئذ يلزم ارتفاع التقيض \* لأن ارتفاع التقيض فرع تحقق أصل النية حيث لا نية فلا إيجاب ولا سلب وذلك ليس ارتفاع التقيض \* على أن امتناع ارتفاع التقيض من جهة الخيالات عندهم \* ومن هذا يظهر لك أن انكارهم لا يختص بالحقائق الموجودة في الخارج كما يشعر به ظاهر عبارة الشرح (٢) وقد يقال إن مرادهم بالانكار لها إنكار نبوتها على حذف المضاف (٣) كما في مذهب العندية \* والفرق بين المذهبين باعتبار أن العندية يقولون نبوتها تابع للاعتقاد بخلاف العنادية فانهم ينكرون النبوت مطلقاً (قوله ومنهم من ينكر نبوتها) أي انصاف المساميات بالوجود ونبوت بعضها لبعض بحسب نفس الأمر مع قطع النظر عن الاعتقاد بل هي تابعة للاعتقاد فان اعتقدنا موجوداً فوجوده معدوماً فعدمه وان حادثاً فحادث وان قديماً فقديم إلى غير ذلك \* فتعد كل طائفة حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم فيكون التقيضان حقاً بالقياس إلى الطائفتين ولا استحالة فيه عندهم إذ ليس في نفس الأمر شيء محقق موافقوا على ذلك بأن الصغراوي يجد الخلو في فهمه سراً فدل ذلك على أن المعاني تابعة للاعتقاد دون العكس \* فان قيل إن الاعتقاد بدسية نبوت الحقائق للاعتقاد حقيقة ثابتة فان قالوا بتبعية ذلك الاعتقاد لا اعتقاد آخر فلا يخلو من أن ينتمي إلى اعتقاد ثابت في نفس الأمر فلزمهم التناقض أولاً فيلزم التسلسل \* قلنا لهم أن يتموا استحالة التسلسل لانه في الأمور الاعتبارية ولو قيل أنهم اعترفوا بتحقيق النبي فيلزمهم التناقض \* قلنا هذا أيضاً تابع للاعتقاد عندهم (قوله ويؤمن أنه شاك الخ) (٤) قيل فيلزم التسلسل في الشكوك \* وأجيب بأنهم شاكون في لزوم التسلسل مع أنه التسلسل في الأمور الاعتبارية (٥)

(١) كالمعتق فانه عند المتكلمين المحققين مطروفاً لنفس الأمر بنفسه لا بوجوده (منه)  
(٢) فان المراد إنكار الحقائق الموجودات في الخارج (منه) (٣) ويؤيده ما ذكره في الدرس السابق من قوله بأنه لا نبوت لشيء من الحقائق (منه) (٤) الشك شائع فيما استوى طرقاته وقد يستعمل فيما يخالف اليقين \* والظاهر أن المراد هنا هو الأول ويحتمل الثاني ولفظ الزعم يؤيد الثاني \* وعلى الأول لا بد من التأويل إذ الزعم يتأني الشك والتأويل هو أن لفظ الزعم قد يستعمل ويراد به الإشارة إلى خذلان مذهب الخصم (منه) (٥) والتسلسل في الأمور الاعتبارية ليس بمحال (منه)

( قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ( ٣٦ ) ثبت ) يرد عليه أن عدم ارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم

لنا تحقيقاً أنا نجزم بالضرورة بنبوت بعض الاشياء بالبيان وبعضها بالبيان والزمان أنه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالتحقق حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم ثبتت شي من الحقائق فلم يصح نفيها على الإطلاق \* ولا يخفى أنه إنما يتم على النافية \* ( ١٩٩١/٥/٢٠ ) حصلاً بلغنا

( قوله لنا تحقيقاً ) أي دليلاً حقيقاً صادقاً المقدمات بحسب نفس الامر وإن لم يكن حقاً صادقاً مسلماً عند الخصم . فيكون المقصود منه إظهار الحق لا إلزام الخصم فيكون له ولاية المنع فيه \* ولا خفاء في أن اللازم منه نبوت الاشياء في نفس الامر وأما نبوت العلم بها فلا وفيه تدبر (١) ( قوله بالضرورة ) الضرورة بمعنى القطع واليقين أو بمعنى الوجوب دون معنى البدهة بقريته قوله وبعضها بالبيان ( قوله وإلزاماً ) أي قياساً مركباً من المقدمات المسئلة عند الخصم مستلزماً لبطان مذهبه كما هي مسئلة عندنا مستلزماً لمذهبنا أيضاً لا بمعنى القياس الجدي المركب من المقدمات المسئلة عند الخصم الغير المسئلة عندنا \* وأنت خير بأن بعض المقدمات غير مسئلة عند الخصم كيف وإن امتنع وارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم فكيف يكون الزامياً \* قلنا إنما جعله إلزامياً تنبيهاً على أن ما يصلح به التخاطب والمناظرة يتم إلزاماً (٢) أو بإشارته إلى قرينه من التسليم بالنظر إلى الاول تأمل ( قوله إن لم يتحقق نفي الاشياء الخ ) أي إن لم يتحقق نفي من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيئ منها متنبهاً اذ التفتي ما انصف بالنفي وقام به النفي فإن لم يتحقق بالنفي لزم الانصاف بنفي النفي ونفي النفي آيات أو ملزوم له فلزم النبوت \* وان تحقق النفي (٣) فقد ثبت ماهية من الاشياء اذ التفتي من جملة الماهيات وكذا الانصاف بصفة النفي من جعلها \* قال القائل الحشي يرد عليه أن عدم ارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي النبوت . فالصواب في الإلزام أن يقتصر على الشق الاخير فيقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة تلك الحقائق ثبتت بعض ما نفيتم وقد ينوهم أن انكارهم مقصور على حقائق الموجودات الخارجية وبوجه الإلزام بأن النفي حكم والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين \* ثم كلامه \* ولا يشبهه عليك أنه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر بأن يقال إن النفي من جملة الخيلات عندهم وكذا الجزم فلا يلزم نبوت ما نفي \* وأيضاً ان عدم وجود العلم في الخارج عند كثير من المتكلمين لا ينافي بكونه ملزماً به أذ لا يجب أن يكون الملزم به معتقداً لمن نفيك به \* والاولى في الرد أن يقال ان الكلام في النفي بمعنى اللاوقوع (٤) دون النفي بمعنى الانزعاج لان التقيضين هما النفي والاثبات بمعنى الوقوع واللاوقوع لا النفي والاثبات بمعنى الإبقاء والانزعاج لا ارتفاعهما عند الشك والكلام في المتناقضين فلا يصح الحكم بأن النفي حكم (٥) والحكم بتصديق الخ تأمل ( قوله على الإطلاق ) أي بطريق السلب الكلي ( قوله إنما يتم على النافية ) وقد عرفت

(١) وجهه أن الدليل يستلزم العلم سواء كان على المعنى المشهور عندهم أولاً لان العلم بالمطلوب مأخوذ في مفهوم الدليل (منه) (٢) لانه لا يمكن أن يقال أنا اذا جزمنا بالضرورة بنبوت بعض الاشياء لا يحصل لنا العلم بنبوته أيضاً (منه) (٣) بحيث يليق أن يجعل الزامياً (منه) (٤) أي بالنسبة للخبرة التي تكون بين الموضوع والحمول (منه) (٥) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به (منه)

فلا يلزم من عدم تحقق النفي النبوت فالصواب في الإلزام أن يقتصر على الشق الاخير فيقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة تلك الحقائق ثبتت بعض ما نفيتم وقد ينوهم أن انكارهم مقصور على حقائق الموجودات وبوجه الإلزام بأن النفي حكم والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يعني الإلزام لشكر أجل البديهيات على مثل هذا الامر الخفي لا يقال ترديد هذا الإلزام في التحقق وهو معنى الوجود لانا نقول ليس ههنا معناه زعم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوماً في الخارج ( قوله إنما يتم على النافية ) عدم تمامه على الادارية ظاهر وأما على العندية فقيه تأمل وقال في شرح المقاصد في كلام العندية



قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يفلط كثيراً كالأحوال يرى الواحد اثنين والضروريات يجد الحلوا مرأى ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه تفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة

ما فيه قال في شرح المقاصد ثم لا يخفى ما في العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحجية آيات أونق سبأ إذا تمكوا فيما ادعوا بشبهة <sup>(١)</sup> بخلاف اللا أدريية فانهم أصروا على التردد والشك في كل ما يفتت إليه حتى في كونهم شاكين \* ثم كلامه \* ولا يخفاء في أن هذا صريح في أن الإلزام يتم على العنادية والعندية معاً فيين كلاميه نوع تدافع \* وما قبل في توجيه ما في شرح المقاصد من أن نسبة التي أن لم تحقق في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت إذ الواقع لا يخلو عن النسبتين مدفوع بما سر من أن عدم خلو الواقع من التبيين من جملة الخيلات والاولى في التوجيه أن يقال انكم جزئتم بنق الحقائق مطلقاً واتصاف الحقائق بصفة التي وهذا الذي والاتصاف من جملة تلك الحقائق ونبوتها فيثبت بعض ما نفيم فيه ما فيه <sup>(٢)</sup> تأمل <sup>(٣)</sup> (قوله قالوا الضروريات الخ <sup>(٤)</sup>) هذا دليل اللا أدريية وفيه نوع اشعار بدليل العندية أيضاً من أن الضروريات يجد الحلوا مرأى فدل على أن المعاني تابعة للأدرا كانت \* وأما دليل العنادية فهو أنه ما من قضية بدئية كانت أو نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها (قوله والحس قد يفلط كثيراً) وإذا كان كذلك فحكمه في أي جزئي ومادة تفرض كلف في معرض الغلط فلا يكون مقبول الشهادة . قال الفاضل المحضى ان قلت قد الداخلة على المضارع لاقلة فتتافي الكثرة . قلت قد تستمار ونستعمل للتحقيق أيضاً . على أن القلة بحسب الإضافة لاتتافي الكثرة في نفسه \* ثم كلامه \* وهذا مبني على ماهو المشهور \* والتحقيق أن قد الداخلة على المضارع تبعد القلة بحسب الزمان ولاشك أن القلة بحسب الزمان لاتتافي الكثرة الإضافة بحسب المادة تأمل <sup>(٥)</sup> (قوله كالأحوال) أي الذي يقصد الحول تكلفاً فإنه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبين أو في أحدهما وأما الأحوال القطرية فما يرى الواحد اثنين (قوله ومنها بديهيات) أي أوليات وما في حكمها من القضايا القطرية <sup>(٦)</sup> القياس إذ القياس الحق لم يفرق تصور الطرفين كان تصور الطرفين كافياً في الحكم كما في الأوليات بخلاف البواقى من التجريبات والمتواترات

(١) أي بشبهة عقيدتهم أي مدعاهم الفاسد فإذا ادعوا مدعاهم فلا بد لهم من دليل خفيث لا بد لهم من آيات مقدماته فيثبتون تلك المقدمات التي من الحقائق تأمل (منه) (٢) لان التي والاتصاف به ليسا من الموجودات الخارجية بل أمران اعتباريان عند المتكلمين (منه) (٣) وجه التأمل أن الثاني والاتصاف الله كورن أيضاً من جملة الخيلات (منه) (٤) اعلم ان الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم ويقومان حجة على الغير \* أما البديهيات فعلى الإطلاق \* وأما الحسيات فإذا ثبت على الإطلاق الاشتراك في أسبابها أعني فيما تقتضها من تجربة أو تواتر أو حدس (منه) (٥) لعل وجهه أن الكثرة الإضافة معناها أن تنسب بالقياس إلى القلة فيكون الاحساس الواقع قليلاً بالنسبة إلى الغلط وليس كذلك قالوا في أن تفسر الكثرة في نفسها أعني مقابلة الوحدة (منه) (٦) القضية القطرية هي التي يحصل من تصور موضوعها ومحوها قياس في ذهن مثل قولنا الأربعة منقسمة إلى الاثنين فإن من تصور الأربعة والانقسام إلى متساويين يحصل في ذهنه هذا القياس الحق الأربعة منقسمة إلى الاثنين والاثنان متساويان فالأربعة منقسمة إلى المتساويين (منه)

(قوله قالوا الضروريات الخ)  
هذا دليل اللا أدريية \*  
وحاصلها لا ونوق بالعبان  
ولا بالبيان فتبين الوقف  
والشك \* وعرضهم من  
هذا التمسك حصول الشك  
والشبهة لا آيات أمر أو  
نفيه (قوله قد يفلط كثيراً)  
إطلاق الغلط منهم بناء على  
زعم الناس \* ان قلت  
قد الداخلة على المضارع  
للقلة فتتافي الكثرة \*  
قلت قد تستمار فتستعمل  
للتحقيق أيضاً \* على أن  
القلة بحسب الإضافة  
لاتتافي الكثرة في نفسه

والنظريات فرع الضروريات فسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء . قلنا غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا يتأني الحزم بالبعض لانتفاء أسباب الغلط . والاختلاف في البديهي لعدم الألف أو الحقاء في التصور لا يتأني البداة . وكثرة الاختلافات لفساد الأنظار لا يتأني حقيقة بعض النظريات

وأحكام الوهم في المحسوسات والحسيات قتها ليست كذلك بل تحتاج إلى أمر خارج عنها فهي داخلة في الحيات إذ المراد بها ما للحس فيها مدخل سواء احتاج العقل في الحكم إلى شيء آخر سوى الحس أولاً . وفيه أن مدخلة الحس في الحسيات ليست مطردة . وإنما لم يتعرض للوجدانيات وهي التي نجدتها إما بنفوسنا كلها بوجودها أو بالآلة الباطنة كلها ببلداتنا وآلاتنا لأنها لا تقع لها في العلوم ولا تكون حجة على الغير . وقد براد بالبديهيات ما تقابل الحيات<sup>(١)</sup> فتدرج الوجدانيات<sup>(٢)</sup> حينئذ في البديهيات فتحصر الضروريات فيها . وصاحب المواقف جعل الوجدانيات قسماً برأسها وثالث القسمة . وأنت تعلم أن عبارة الكتاب ليست نصاً في حصر الضروريات في القسمين

المدكورين وإن كان المقام مقام الحضر ويستدعي تأمل ( قوله والنظريات فرع الضروريات ) لانهاؤها إليها دفناً للدور والتسل ( قوله غلط الحس الخ ) إشارة إلى منع الكلية المدخولة في نظم الكلام وهي قولنا وإذا كان كذلك فحكمه في أي مادة تفرض كان فيه مرض الغلط . ونسبة الغلط إلى الحس بأدني ملابسة إذ الغلط في الحكم ليس إلا من العقل ( قوله لأسباب جزئية ) غير شاملة وغير متحققة في جميع المواد . والظاهر أن جمع الأسباب باعتبار المواد . على أنه يجوز أن يكون سبب الغلط في مادة واحدة متعدداً من غير لزوم توارد الدلائل المستقلة على المعلوم الواحد بالشخص تدبر ( قوله لانتفاء أسباب الغلط ) في نفس الأمر ومصادقه حصول اليقين في بعض المحسوسات والتجوز العقلي لا يتأني العلم كافي للمعلوم المادية<sup>(٣)</sup> . فلا يتوجه أن يقال ليس لنا إحاطة بأسباب الغلط برمتها فكيف بتصور الاطلاع على انتفاء الجميع فيجوز أن يتحقق في أية مادة تفرض من المحسوسات سبب من أسباب الغلط من غير أن يكون لنا شعور بذلك السبب ( قوله والاختلاف في البديهي الخ ) جواب عن القدرح في البديهيات . وما بعده من قوله وكثرة الاختلاف جواب عنها في النظريات ( قوله لعدم الألف ) قد يناقش فيه<sup>(٤)</sup> بأن لا مدخل للألف لأن الطرفين لا يخلوان من أن يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولاً . فلي الأول يكون كافياً في الحكم من غير مدخلة أمر آخر فيه كالآلف فلا يتصور الاختلاف حينئذ . وعلى الثاني يكون الاختلاف لأجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لا للألف وعدمه . لم للألف مدخل في السرعة . ووجه الدفع غير خفي<sup>(٥)</sup> كما لا يخفى ( قوله لا يتأني حقيقة بعض النظريات ) بل حقيقة البعض

( قوله لانتفاء أسباب الغلط )

إن قلت لعل هناك شيئاً  
فاما لغلط عام فمن أين  
يجزم بانتفاء مطلق أسباب  
الغلط . قلت بديهية العقل  
جازمة به في مثل ادراك  
حلاوة العسل . والكلام  
على التحقيق لا الالتزام

(١) أي ما لا مدخل للحس فيها ( منه ) (٢) وبعض الحيات أيضاً لأن ذلك النير لم يجد من باطنه ما وجدناه ( منه ) (٣) أي العلوم التي مادة الله جارية عليها ( منه ) (٤) قيل معنى قوله والاختلاف في البديهي لعدم الألف الخ يعني أن كون الاختلاف في البديهي لعدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه وذلك أي عدم تصور الطرفين كذلك أما لعدم الألف أو الحقاء في التصور ففهم من هذا الكلام أن قوله لعدم الألف دليل لأمراً مقدراً في نظم الكلام لسكانه عنى عنه (٥) لأن المجموع علة مستقلة لا بكل واحد ( منه )



والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم خصوصاً للأدوية لأنهم لا يعرفون معلوم ليثبت به مجهول بل الطريق  
تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا \* وسوف نسطر اسم للحكمة الموهبة والعلم المزخرف لأن سوقاً مضاء  
العلم والحكمة واسطامعناه المزخرف والباطل والغلط ومنه اشتقت الفسطة كما اشتقت الفلسفة من  
فيلاسوقا أي محبة الحكمة (وأبواب العلم) وهو صفة ينبغي بها المذكور أن قامت به أي  
يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن أن يعبر عنه موجوداً كان أو معدوماً فيشمل إدراك الحواس وإدراك

مقطوع بها ببداعة العقل (قوله والحق) إشارة إلى أن ما من من الأجوبة تحقيقاً والزائماً لا يتم وما  
من قوله ولا ينبغي أنه انما يتم على السنادية قد عرفت ما قبله (قوله خصوصاً للأدوية) ليس  
بواقع موقعه تأمل (قوله اشتقت الفسطة) قال في شرح المواضع ثم عرب هذان اللفظان واشتقت  
منهما الفسطة والفلسفة وهذا يدل على أن الاشتقاق من خواص العربية وأن الاشتقاق ههنا  
بالمعنى المصطلح وفي المقامين تأمل (١) قوله وهو صفة ينبغي بها الخ (٢) اعلم أن أحسن ما قيل في  
الكشف عن ماهية العلم هذا التعريف ثم الثاني ولهذا اختارها من بين التعريفات وقدم الأول - وأن  
المتبادر من الباء هو السبب القريب فخرج به الحياة والوجود وغير ذلك \* لكن بقي أن المتبادر منه  
هو السبب الحقيقي وهو متصف ههنا وأن السبب القريب ليس إلا الإيجاد وحمل القريب على الإضافي  
نصف لا يليق في مقام التعريف وكذا حمل السبب على العادي \* وأيضاً لا يصدق التعريف على العلم  
الحضوري مع أنه من جملة أفراد المعرفة ونخصيص المعرفة بالانطباعي نصف \* هذا إنما هو حد  
العلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق \* ومن قال إنه نفس التعلق حده بأنه ينبغي المذكور  
وانكشافه عند النفس (قوله ويمكن أن يعبر عنه) عطف تفسير لما يذكر \* وبه أشار إلى أن  
المراد بالذكر المذكور بالقوة دون الذكر بالفعل والابطلت الجامعة (قوله فيشمل إدراك الحواس) الظاهرة  
أذ هم لا يقولون بالباطنة (٣) \* واستناد الإدراك إلى الحواس ليس من قبيل استناد الإدراك إلى المدرك بل  
إلى الآلة \* وكذا إسناده إلى العقل لو أريد به القوة النظرية \* وعدد إدراك الحواس علماً موافقاً لمذهب  
الشيخ الأشعري وهو المختار عند المتأخرين إذ بكل واحدة منها ترسم في النفس صورة بها تنكشف  
الحسوسات للنفس ولا يلزم منه كون البهائم من ذوي العلم لأن إدراكها بأنفس الحواس دون  
النفس بواسطة الحواس ولهذا قيل إن قامت فكأنه قال صفة ينبغي بها المذكور عند النفس وأما  
عند الجمهور فهو نوع من الإدراك يتأخر عن العلم بالماهية (قال الشارح) في شرح المقاصد في بحث  
العلم والحق أن إطلاق العلم على الإحساس يخالف للعرف واللفظة \* قال الفاضل الحنفي: عنه علماً

(١) إذ لا دليل على شيء منها (منه) (٢) أنت خير بأن هذا التعريف يشكل بالصفات  
النفسانية كالقدرة والارادة أذهي ممرقات أو جزؤها إذ بها ينكشف المجهول التصوري لمن  
قامت هي به إلا أن يدعي مزيد اختصاص لمن قامت به كما يشعر به اللام في قوله لمن \* وقد يدفع  
بحمل السبب على القريب وفيه مجال بحيث (منه) (٢) يشكل هذا التعريف بعلم الله تعالى  
إذ لفظ من عبارة عن ذوي القول إلا أن يراد به ذوي العلم (منه) (٣) دليل تقييد الحواس  
بالظاهرة يعني أنما قيدنا الحواس بالظاهرة إذ هم الخ والحاصل أن الحواس وقع في كلام الشارح  
بدون التقييد بالظاهرة وقد قيد الحنفي بها ثم عال التقييد بقوله إذ هم الخ (منه)

منازل

الظاهر

الظاهر

(قوله ويمكن أن يعبر عنه)

إشارة إلى أن المذكور

من الذكر بالكسر وهو

ما يكون باللسان وأما ما يحمل

من المضموم وهو ما يكون

بالقلب وإن صح ذكره

في تعريف العلم لمعومه

مثل الظن والجهل حلالاً للفظ

على الشائع المتبادر (قوله

فيشمل إدراك الحواس)

لكن عليه علماً يخالف

العرف واللفظة فإن البهائم

ليست من ذوي العلم فهبها

المقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تميزاً لا يحتمل التقيض بقاءه وإن كان شاملاً

بخالف العرف واللغة فإن البهائم ليست من أولي العلم \* ثم كلامه \* وأنت تعلم أن ماعدته من العلم ليس إدراك الحواس مطلقاً بل إدراك النفس بواسطتها إذ إدراك الحواس مرتسم عند النفس \* وأيضاً قوله: فإن البهائم الح بدل على أن التوهم والتخيل وإدراك الجوع والخوف والذقة واللم لا تكون علماً لحصولها للبهائم تأمل<sup>(١)</sup> (قوله من التصورات والتصديقات) الظاهر أنه متعلق بإدراك العقل إذ التصديق لا يحصل بالحواس إلا باعتبار الأطراف تأمل<sup>(٢)</sup> (قوله اليقينية) أي المنسوبة إلى اليقين بمعنى المدرجة تحت اليقين اندراج الجزئي تحت الكلّي . واليقين بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع مختص بالتصديق .

وكذا غير اليقين بمعنى الاعتقاد الغير الثابت المطابق . وأما اليقين وغير اليقين بمعنى المطابقة وعدمها فجار في التصورات التي لا تعلّق على ما زعموا \* والتحقيق أن التصورات كلها يقينية ولا توصف بعدم المطابقة أصلاً (قوله صفة توجب تميزاً الخ<sup>(٣)</sup>) الصفة هي الأمر الغير القائم بالذات أو القائم بالحل أي الموضوع \* وتفسيرها بالأمر القائم بالتفسير كما فسّر به قدس سره في شرح المواظف ليس على ما ينبغي إذ يخرج علم الله تعالى . بل لا يتناول التعريف شيئاً من أفراد المعرفة<sup>(٤)</sup> إذ الصفة عند الأشاعرة ليست غير المحل كما أنها ليست عنه . وحصله أن العلم بأمر قائم بمحل متعلق بشيء يوجب ذلك الأمر إيجاباً عادياً كون محله تميزاً للمتلقي تميزاً لا يحتمل ذلك المتعلق تقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم

لأن التميز المنفرد على الصفة إنما هو للمحل دون الصفة ولا شك أن تميزه إنما هو لشيء متعلق به تلك الصفة والتميز أعني المعلوم تصورياً كان أو تصديقاً وذلك الشيء المتعلق هو الذي لا يحتمل تقيض التميز فخرج بقوله تميزاً عن الحد ماعدا العلم من الصفات النفسانية وغير النفسانية كالشجاعة والقدرة والسواد والياض إلى غير ذلك فإن تلك الصفات وإن كانت توجب تميزاً لحملها عن الغير لكن لا توجب له تميزاً آخر بخلاف الإدراك فإنه كما يوجب محله تميزاً عن غيره كذلك يوجب له أيضاً تميزاً بمدركاته مما عداها أي بحمل المحل بحيث يستحق أن يلاحظ مدركاته وتميزها عما عداها \* وقد يناقش فيه بأن علم الله تعالى يخرج عن التعريف بحمل الإيجاب عن المادي كما هو مذهب الأشعري فإن الإيجاب في علم الله تعالى ليس بطريق المادة لأن المادي يقتضي جواز التخلف وفي حقه تعالى غير مجوز وفيه نظر \* واعلم أن هنا أموراً الصفة والمحل الذي قامت به الصفة والتميز والإيجاب الذي في توجب والمتعلق والكل يحتمل أن يراد في الموضعين على وجوه شتى<sup>(٥)</sup> احتمالاً عقلياً لكن الأقرب أن يراد بالضمير في يحتمل المتعلق وبالتقيض تقيض التميز كما أشرنا إليه في إنشاء التقرير (قال الشارح)

(١) وجه التأمل إن الذكر ليكون إدراك للمدركات بالحواس الظاهرة علماً ينكر ما ذكره بطريق الأولى فلا وجه للإيراد عليه (منه) (٢) وجه التأمل أن حصول التصديق بالحواس باعتبار الأطراف ليس مطلقاً بل باعتبار الموضوع فقط لأن المحل الكلّي لا يدرك بالحواس (منه) (٣) هذا التعريف يشكّل بالبراهين والمعرفات على رأي القائلين باتحاد العلم والمعلوم تأمل (منه) (٤) إلا أن يراد بالصفة في كلامهم الصفة المينية أو يراد بالتفسير الغير للمصطلح (منه) (٥) وهي خمسة وعشرون احتمالاً خمسة من التوافق وعشرون من التخالف (منه)

(قوله لا يحتمل التقيض)  
أي تقيض التميز في التصور  
وعدم كاهو الظاهر والاحتمال  
الاحتمال لمتعلقه وأما وصف التميز به  
صفتاً متعلقة بمجازاً \* ثم التميز في التصور  
الصورة . ومتعلقه الماهية  
الحج  
التصور وفي التصديق  
الاثبات والتقيض  
الطرفان والعلم بهذا المعنى  
يتقسم بأنه أن خلا عن  
الحكم بأن لم يوجب إياه  
تصور والا تصديق



في شرح الشرح هذا هو الظاهر من مثل هذه العبارة \* ثم التميز في التصور نفس الصورة والمتعلق  
الماهية المتصورة. وفي التصديق الآليات والنفي والمتعلق الطرفان \* ولا شك أن الأول أعني الصورة  
لا تفيض لها وأن الأخيرين أعني الآليات والنفي كل منهما تفيض الآخر هذا هو المشهور في حل  
عبارة هذا التعريف \* ويرد عليه أن القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهني وأصحاب هذا التعريف  
أعني الأشاعرة لا يولون بالوجود الذهني \* وأيضاً يلزم أحد الأمرين إما عدم كون التصور والتصديق  
علماً أو كون التصور غير الصورة وكون التصديق غير النفي والآليات. والكل مخالف <sup>(١)</sup> لما قرر  
عندهم \* على أن آليات الصفة سوي الصورة والآليات والنفي ليس ضرورياً ولا مبرهنياً عليه بل يكذبه  
الوجدان \* وأيضاً أن ذكر التميز وإرادة الصورة والنفي والآليات به مجازاً عما به التميز مجاز من  
غير قرينة \* وجعل كون التميز إضافة والصورة من قيل الكيف قرينة المجاز مما لا يلتفت إليه  
وأيضاً أن النفي والآليات بمعنى الإيقاع والانزاع ليس شيء منهما تفيضاً للآخر إذا ما برضا  
عند الشك \* والوجه الوجه في التوجيه هو أن يراد بالتميز المعنى المصدري وبالتقيض تقيض المتعلق  
أعني الوقوع واللاقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضمير الذي في محتمل المتعلق <sup>(٢)</sup>

أيضاً \* وحاصله أن لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق قبض المتعلق وبحوزة وقوع الطرف  
المخالف له بدله \* لا يبدل كيف يتصور احتمال الشيء تقيضه لا رامتاع احتمال الشيء تقيضه بطريق  
الورود على المحل أو بطريق الوقوع في نفس الأمر على سبيل البديل أي وقوع كل منهما بدل الآخر  
إنما هو بحسب نفس الأمر وأما بالقياس إلى المدرك العالم فقد يحتمله البتة \* وقد يقال إن الاحتمال  
بطريق الورد أو الوقوع بدل الآخر ليس بمحال بحسب نفس الأمر أيضاً بل المحال احتمال الشيء  
تقيضه بطريق المواطأة \* وقد يناقش <sup>(٣)</sup> فيه بأن التميز يعتبر فيه الآليات والسلب عن التميز ولا شك أن  
السلب عن التميز لا يتصور بدون تمقل التميز فلا بد فيه من تمقل الشيء مع غيره حتى يتحقق التميز  
فلا يكفي فيه تمقل الشيء وحده فلا يصح جملة من لوازم العلم مطلقاً \* وأيضاً إن التصور بالوجه الأعم  
الشامل لجميع المفاهيم لا يفيد التميز أصلاً \* وهنا اعتراضات كثيرة لا يليق بالمقام إيرادها (قوله  
لإدراك الحواس) أي الإدراك الذي يحصل بمدخلة الحس الظاهري تصورياً كان أو تصديقاً \*  
وقد يخص بالتصور ووجه التخصص ظاهرهما <sup>(٤)</sup> (قوله بناءً على عدم التقييد بالمعاني) وهي التي  
لا يمكن أن تخص ويتعلق الحس بها سواء كانت كلية أو جزئية مادية كانت أو غير مادية \* وقد يخص  
بالجزئي المادي <sup>(٥)</sup> التفسير الممكن أن يتعلق به الحس الظاهري \* هذا هو المشهور \* واعلم أن  
إدراك المحسوسات قبل الرؤية تمقل \* وبعد النية عن الحس نخيل \* وعند الحضور احساس وبه صرح  
قدس سره في بعض نصائفه \* ولا شك أن المدرك في الأولين ليس من الأعيان المحسوسة بل من  
قيل المعاني. أما قبل الرؤية فظاهر \* وأما بعد النية فلأنه أمر خيالي لاشئ محض عند المتكلمين.

(١) للتحقيق عند القائلين بالصورة (منه) (٢) وقد يقال لا يبعد كل البعد أن يراد بالضمير المتعلق  
وبالتقيض الصفة أو بالعكس فهما (منه) (٣) من غيره (منه) (٤) من قوله إذ التصديق  
لا يحصل بالحواس إلا باعتبار الأطراف (منه) (٥) كصدقة زيد وبخلة (منه)

(قوله بناءً على عدم التقييد  
بالمعاني) فإن المعاني ما ليست  
من الأعيان المحسوسة بالحس  
الظاهر فخرج الاحساسات  
لكن يرد عليهم أنهم  
صرحوا بأن الجزئيات  
المبنية تدرك علماً كادراك  
زيد قبل رؤيته واحساساً  
كادراكه عند الرؤية  
ومقتضى التعريف أن لا يتم  
تلك الجزئيات \* وظاية  
ما يشكك في أن يقال مثل  
زيد إذا أخذ على وجه  
جزئي فحين وعلى وجه  
كلّي فحق ولا يدرك قبل  
الرؤية الأعلى وجه كلّي  
هذا. والأمر في إدراكه  
بعد القيبة عن الحواس  
مشكل

( قوله بناء على أنها لا تقاوض لها ) أي لتميزها الذي هو الصورة فلا يرد عليه أن التصور غير التميز والمعتبر في العلم عدم احتمال تقيض التميز فلا يصح البناء المذكور ومن هنا قيل المراد بالتقيض تقيض الصفة • وقد يجاب عنه بأن عدم تقيض التميز فرع عدم تقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى أن دعوى الفرعية مما لا يثبت له \* أن قلت كل متصور لا يمتثل غير صورته الخاصة فلو سلم أن التصور تقيضا متعلقا ( ٤٢ ) لا يمتثل تقيضه فلا معنى للبناء على عدم التقيض \* قلت هذا إنما هو في

والتصورات بناء على أنها لا تقاوض لها على ما زعموا

بل نقول أن المدرك في الأولين يدرك على الوجه السكلي (١) \* لكن بمطابقته الأمر الخارجي وكونه وسيلة إلى معرفته بوجه ما في صورة الغيبة انتهى الحال وأشكل الأمر (٢) فلا يتوجه ما قاله الفاضل الحنفي والأمر في ادراكه بعد الغيبة عن الحس مشكل فليتأمل ( قوله وللتصورات ) ذكرها في عديل ادراك الحواس يدل على اختصاصها بادرار العقل من غير توسط الحواس ( قوله على أنها ) الظاهر أن المرجع هو التصورات وكذا الحال في ادراك الحواس إذ مبنى الشمول على ادراك الحواس أيضا عدم التقيض إذ عدم التقييد بالمعاني لا يكتفي في شمول التعريف لها إذ عدم التقييد رفع المانع (٣) ( قوله لا تقاوض لها ) أي لمطلقاتها على حذف المضاف وبه صرح في شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال ومعنى قوله لا تقيض للتصورات أنه لا تقيض لمعلقاتها \* قال الفاضل الحنفي لتميزها الذي هو الصورة • ثم كلامه \* وقد عرفت ما فيه \* وقد يناقش فيه بأن الشك والوهم من قبيل التصورات مع أنه يمتثل التقيض \* وقد يجاب عنه بأن الاحتمال ليس من حيث أنه تصور بل من حيثية أخرى (٤) وفيه تأمل \* قال الفاضل الحنفي أن قلت كل متصور لا يمتثل غير صورته الحاصلة • فلو سلم أن التصور تقيضا متعلقا لا يمتثل تقيضه فلا معنى للبناء على عدم التقيض \* قلت هذا إنما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فإنه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل تقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الإنسان المتصور بأحدهما يمتثل أن يتصور بالآخر \* ثم كلامه \* وفيه أن المتعلق هو الإنسان المأخوذ باللاضاحك ولا شك أنه لا يمتثل الإنسان المأخوذ بالضاحك بل المحتمل له هو الفرد \* وهذا من قبيل اشتباه المعارض بالمعروض كما لا يخفى ( قوله على ما زعموا ) وإنما قال زعموا مع أنهم جازمون به إشارة

(١) أما قبل الرؤية فلأننا إذا سمعنا بخليفة بغداد مثلا أدركناه على الوجه السكلي إذ يمتثل أن يكون هذا أو ذلك وأما بعد الغيبة فهو يدرك على الوجه السكلي أيضا إذ يمتثل أن يكون المشاهد ذلك أو ذلك \* مثلا لو رى في اليوم صورة رجل فإذا رأيناه في البقعة لشك في أنه هـل هو أم غيره فالذكر يمتثل الشك ( منه ) (٢) في أنه محسوس أو معقول ( منه ) (٣) ورفع المانع غير مقتضى لشمول التعريف لادرار الحواس لجواز أن يكون لادرار الحواس احتمال التقيض ( منه ) (٤) لا خفاء في أن الظاهر من عبارة التعريف هو أن منشأ عدم احتمال التقيض ليس إلا نفس التميز سواء كان له تقيض أولا بل على تقدير تسليم التقيض فالشك المتعلق بالنفي مثلا تقيض الشك المتعلق بالاثبات وبالوهم أيضا كذلك ( منه )

المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فإنه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل تقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الإنسان المتصور بأحدهما يمتثل أن يتصور بالآخر • على أن بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبنى آخر له في التقدير ( قوله على ما زعموا ) فيه تضعيف قولهم لأنه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم تقيضا المتساويين متساويان وعكس التقيض أخذ تقيض الموضوع محولا وبالعكس والتحقيق أنه ان قرر التقيضان بالمعنيين لثباتهما لا يكون للتصور تقيض إذ لا مانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وإن قرر بالتأنيف لثباتهما كان له تقيض ومن هنا قيل تقيض كل شيء رفعه أي سواء كان رفعه في

نفسه أو رفعه عن غيره والاشهر هو الاول وقول المتطفين محمول على الجاز \* وأيضا يلزم منه أن يكون جميع التصورات علما مع أن المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما إذا رأينا حجر آمن بعد فصل منه صورة إنسان \* وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الإنسان ونصوره ومطابق له وأخطأ في الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور • ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالنفي • من ذلك الوجه والمتصور في المثال المذكور هو الشيخ والصورة الذهنية آلة للملاحظة فتدبر فإنه دقيق



إلى ترسيم قولهم وخذلان مطلبهم \* قال الفاضل الحنفي لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل  
تقيض المتساويين متساويان وعكس التقيض أخذ تقيض الموضوع محمولاً وبالعكس \* ثم كلامه \*  
وفيه أن [كون تقيض المتساويين متساويين وعكس التقيض أخذ] من القواعد لا يخلو عن الخدشة<sup>(١)</sup>  
والتحقيق أن التقيض المصطلح لا يتصور إلا بعد اعتبار الصدق وشرائط التناقض على ما بين في  
موضعه ولهذا قالوا لا تناقض بين المطلقات \* وإطلاق التقيض على الشيء قبل اعتبار الصدق  
والشرائط المتبعة في باب التناقض على سبيل التسامح \* قال الفاضل الحنفي وأيضاً يلزم منه أن يكون  
جميع التصورات علماً مع أن المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما إذا رأينا  
حجراً من بعد فصل منه صورة إنسان \* وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الإنسان  
والتصور مطابق له والخطأ في الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرنى هذا هو المشهور  
بين الجمهور ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والتصور في المثال  
المذكور هو الشبح والصورة الذهبية آلة للملاحظة فتدبر فانه دقيق \* ثم كلامه \* ومن المعلوم  
بالضرورة أن تلك الصورة آلة للملاحظة أفراد الإنسان دون ذلك الحجر فالمعلوم بالوجه في هذه  
الصورة أفراد الإنسان دون الحجر ولا خطأ فيه وإنما الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة آلة  
للملاحظة ذلك الشبح المرنى وبأن ذلك الشبح المرنى فرد من أفراد الإنسان ولو استدل عليه بأن  
معنى علم الشيء بالوجه هو العلم بوجهه لا العلم بما جعل وجهاً له وأن لم يكن وجهاً له \* قلت ليس  
الامر كذلك إذ عقد الوضع قد يكون بالوجه الغير المطابق وقد يكون كذب الإيجاب بانتفاء عقد  
الوضع<sup>(٢)</sup> كما يكون بانتفاء عقد الحمل \* بقي شيء وهو أن الحكم منا في هذه الصورة على ذلك الشبح  
المرئي بأنه شاغل لذلك الخبر حكم صحيح ولأنك أن الحكم على الشيء فرع معلومته وتصوره  
ومن المعلوم بالضرورة أنه لا وجه للمعلومية سوى الصورة المذكورة فتكون تلك الصورة آلة  
للملاحظة ذلك الحجر المرنى \* ودعوى عدم صحة هذا الحكم مكابرة \* وقد يقال إنه معلوم بالوجه  
المطابق له \* ودعوى انحصار الوجه في الصورة المذكورة في حيز الشبح \* وغايته أن ذلك الوجه غير  
مشهور \* بخصوصه<sup>(٣)</sup> وذلك لا يوجب انتفاء في نفس الامر \* وأيضاً إن التصور كما لا يتصف بعدم  
المطابقة كذلك لا يتصف بالمطابقة في نفس الامر لأنها من الأعراض الأولية للحكم \* وأيضاً إن القول  
بأن الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة لذلك فرع الحكم بالفعل<sup>(٤)</sup> ومن الين أنه لا حكم فيه بالفعل

(١) إذ القاعدة هي قضية كلية منطوقة على أحكام جميع جزئيات موضوعها وهذان القولان  
ليسا كذلك هذا \* ولا يخفى أن عدم كون الثاني من القواعد مسلم إلا أن عدمه من القواعد مباحة  
وأما الأول فيصح عدمه من القواعد فلا خدشة (منه) (٢) كقولنا كل حيوان متصف بصفة  
الإنسانية فهو مائس فان كذب هذه القضية بانتفاء انصاف جميع أفراد الحيوان بالإنسانية (منه) (٣)  
لأن الصورة الإنسانية آلة للملاحظة أفراد الإنسان دون ذلك الشبح المرنى وغايته أن  
ذلك الشبح منشأ لتلك الملاحظة (منه) (٤) فيه أن الظاهر أن معتقده هو أن ذلك المرنى هو  
الفرد الإنساني والخطأ في الصورة إنما هو باعتبار هذا الاعتقاد والحكم تأمل (منه)

لكنه لا يشمل غير اليقينات من التصديقات هذا \* ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي

بل يمكن الحكم وإلا<sup>(١)</sup> يلزم التسلسل \* وقد يقال إن الشبح المرئي من بعبه هو الهوية العامة المشتركة بين الواجب والجواهر والأمراض وأما خصوصية ذلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها حتى لو شئنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نقدر على الجواب عنها ولو لم يكن المرئي هو الهوية المشتركة بل هو الهويات المخصوصة لما كان الأمر كذلك لأن رؤية الهوية المخصوصة يستلزم الاطلاع على الخصوصيات من الجوهرية والرضية متلازماً تكون مجهولة مع أنها مجهولة فقد ثبت أن المرئي المبصر ليس الهوية المشتركة بين جميع الموجودات ومن البين المكشوف أن صورة الانسان ليست وجهاً غير مطابق للشبح المرئي لأن الوجه الاخص لا يبين الا العم وأن المعلوم به ليس الهوية المشتركة \* وأنت تعلم أن هذا على تقدير نحاسه لا يجدي نقماً كثيراً \* وههنا إشكال مشهور وهو أن التصديق كالتصور صورة وأن كل صورة مطابقة لذى الصورة فيجب أن لا يتصف التصديق بعدم المطابقة كالتصور أيضاً والافا الفرق<sup>(٢)</sup> قلنا مل (قوله لكنه لا يشمل غير اليقينات من التصديقات) الظنية والجهلية والتقليدية اذ الكل يحتمل النقيض أما الاول فخلاً وأما الاخيران فما لا واطلاق العلم على التقليد بطريق المجاز (قوله هذا) كاذباً \* (قوله ولكن ينبغي إلخ) لما حكم بشمول التعريف الاول لغير اليقينية وبعدم شمول الثاني لما توهم بطلان أحد التعريفين طرداً وعكساً فأزاله بقوله ولكن ينبغي إلخ \* ولو قيل التجلي مطلق الانكشاف<sup>(٣)</sup> والحكم على التام ذكر للعلم وإرادة الخاص من غير قرينة وذلك غير جائز في التعريفات قلنا المتبادر من المطلق هو الفرد الكامل وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب فالمتبادر قرينة المجاز \* وقد يناقش فيه بأن الانكشاف التام له مراتب مختلفة وغير منضبطة والتعريف به تعريف بالمجهول سيما عند القائلين بالتفاوت بين اليقينية والجواب أن المراد به هو الانكشاف الموجب للتمييز بحيث لا يحتمل النقيض لاحالاً ولا مآلاً ولا شك أنه متعين وأمر منضبط \* وأنت خير بأنه حينئذ يرجع مآل التعريف الاول الى الثاني ولا تضح المراد به بدون رجعه الى الثاني فلا يتم حينئذ ما يقال في وجه كون الاول أحسن من

(١) أي وإن لم يرد امكان الحكم بالفعل يلزم التسلسل لانه على تقدير أن يكون الحكم بالفعل يلزم تصور طرفي الحكم وهما الصورة وذلك الشبح المرئي فتحصل صورة من ذلك ويلزم الحكم بأن هذه الصورة الحاصلة لذلك الشبح وعلى هذا فيلزم التسلسل (منه) (٢) لعل الفارق أن الصورة التصديقية مشتملة على الحكم المطابق لما في نفس الامر دون الصورة التصورية تأمل (منه) (٣) قال في شرح المواقف التجلي هو الانكشاف التام فالمنى انه صفة يتكشف بها لمن قامت به مامن شأنه أن يذكر انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشرح تجلي به العقل \* ثم كلامه \* وفيه أن التام هو الانكشاف بلا دغدغة حالية فهو موجود في التقليد والجهل المركب \* فان أحيب عنه بأنه عبارة عما لا دغدغة فيه لاحالاً ولا مآلاً قلنا انتفاء الدغدغة في المآل أمر مجهول مع أنه حمل لمباراة التعريف على ما لا يفهم من العبارة أصلاً (منه)

والمعلول (بجزم الاستقراء) ووجه الضبط أن السبب  
 لا يشمل الظن لأن العلم عندم مقابل الظن (لخلق) أي للمخلوق من الملك والانس والجن  
 بخلاف علم الخالق تعالى لذاته لا لسبب من الأسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق  
 والمقل) بجزم الاستقراء ووجه الضبط أن السبب

الثاني من أن مفهومه في نفسه أمر واضح جلي لا يحتاج فهمه الى اخبار وتقدير ولا الى أنظار دقيقة  
 بخلاف الثاني فإنه لا يتضح حق الانصاح بدون الاخبار وتديق النظر تدبر (قوله لا يشمل الظن) والجميل  
 المركب وتقليد المصيب ووجه القصر على الظن غير ظاهر \* والاولى أن يقال غير البقية بدل الظن ولعله  
 أراد بالظن ما يقابل اليقين (قوله لان العلم الخ) آلة الاخراج دون آلة الخروج وفيه إجماع الى قرينة  
 المجاز (قوله للخلق) متعلق بالمضاف اليه دون المضاف وبؤيده قوله بخلاف علم الخالق (قوله أي  
 للمخلوق) من الملك والانس والجن (١) ولا خفاء في أن المناسب تقديم الانس إن لوحظ حجية الشرف

كما هو المناسب لعنوان العلم أو تأخيره ان لوحظ حجية الخلق والابجاد كما هو المناسب لعنوان الخلق \*  
 ولعل الشارح لاحظ حجة الشرف والخلق فوسط بينهما \* والظاهر من تعميم الخلق أن المقصود ههنا  
 بيان أسباب علم الانواع الثلاثة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى (قوله فانه لذاته) أي لذات الله تعالى  
 بمعنى أن ذاته تعالى كاف في حصول صفة العلم واتصافه تعالى به من غير مدخلة ما لا يستد الى ذاته  
 تعالى ولهذا أردفه بقوله لا لسبب من الأسباب \* فلا يتوجه أن علمه تعالى موقوف على الحياة والوجود  
 فكيف يكون ذاته تعالى كافيا في حصوله \* واعلم أن فيه (٢) ردأ على المعتزلة والحكاه فاتهم قالوا إن الانكشاف

والتميز مقرب على ذاته تعالى من غير توسط صفة زائدة عليه تعالى \* قال الفاضل الحنفي أي ذاته تعالى  
 كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء ينفي الى العلم وتعلقه (٣) \* ثم كلامه وفي  
 كفاية الذات في تعلقه خدشة اذ التعلق نسبة ومن الين ان النسبة متوقفة على المتسبين وهما العالم  
 والمعلوم ههنا \* ولو اقتصر على الكفاية في نفس العلم الذي هو صفة ذات تعلق لكان أحوط تأمل  
 (قوله الحواس السليمة والخبر الصادق) تكتة جمع الحواس وإفراد الخبر غير ظاهرة (قوله  
 بجزم الاستقراء) الناقص الذي يفيد الظن اذ دليل القسمة الاستقرائية قياس استثنائي ظني الملازمة

التي هي إحدى مقدميه \* وصورة القياس هكذا لو كان هناك قسم آخر لوجد بالتبع لكن التالي  
 باطل فكنا المقدم والملازمة ظنية (قوله ووجه الضبط الخ) لا خفاء في أن هذا حصر منتشر الا  
 أنه لا يخلو عن الضبط ولذا قال ووجه الضبط ولم يقل ووجه الحصر \* والغرض من إيراد القسمة

(١) فان قيل إن الظاهر من قوله من الملك والانس والجن حصر المخلوق في هذه الثلاثة  
 لان السكوت في مقام البيان يفيد الحصر مع ان المخلوقات كثيرة في العالم مثل الفرس والبقر وغير ذلك  
 قلنا ان المراد من المخلوق ههنا ذوالعقل ولا شك أنه منحصر فيها أو تقول ان قوله من الملك متعلق  
 بالمخلوق لا بالحصر المستفاد وحينئذ يكون مناه وأبواب علم المخلوق الذي هو من الملك والانس والجن  
 وغير ذلك لكن فيه تأمل (منه) (١) الظاهر من كلامه أن إطلاق الخلق على الملك والانس  
 والجن بعد جله بمعنى المخلوق ويحتمل أن يكون الإطلاق قبل الجمل (منه) (٢) أي في قوله لذاته  
 تعالى لانه بدل على كون الصفة زائدة على ذاته تعالى وهم ليسوا قائلين بذلك (منه) (٣) اذ احتياج  
 التعلق الى شيء يؤدي الى احتياج ذات المتعلق اليه (منه)

تعالى كافي في حصول علمه  
 وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة  
 الى شيء ينفي الى العلم  
 وتعلقه

(قوله فانه لذاته) أي ذاته  
 تعالى كاف في حصول علمه  
 وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة  
 الى شيء ينفي الى العلم  
 وتعلقه



إن كان من خارج فالخبر الصادق، وإلا فإن كان آلة غير المدرك فالحواس، وإلا فالعقل. \* فان قيل: السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لأنها مخلقة وإيجاده من غير تأثير للمعاشرة والخبر الصادق والعقل. والسبب الظاهري كالتأثير الإحراق هو العقل لا غير، وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق في الإدراك. والسبب المنفصي في الجملة بأن يخلق الله تعالى العلم معه بطريق تجري المادة ليشمل المدرك كالعقل، والآلة كالحس، والطريق كالخبر لا يخصص في الثلاثة بل هي أشتاء آخر مثل الوجدان، والحس، والتجربة. ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات \* قلنا هذا على عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة، فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة غيب استعمال الحواس

(قوله قلنا هذا على عادة الخ)

حاصله اختيار الشئ الأخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) أي فيما لا يختص به فان دأبهم تضيق أرقامهم فيما لا ينهم (قوله لما وجدوا بعض الإدراكات الخ) يعني أن الحس لظهوره وعمومه متحقق أن يعد أحد أسباب العلم الإنساني فقوله سواء كانت الخ إشارة إلى عموم

الاستقرائية في صورة التردد بين التي والاثبات تقبل الانشراح وتسهيل الاستقراء اذ الاحتياج إلى التنبع حيث في بعض الصور دون الكل (قوله ان كان من خارج) الأولى أن يقال ان كان خارجا الخ أو أن يقال السبب اما خارج الخ \* والظاهر أنه أراد بالخارج الامر المنفصل عن الشخص المدرك لاما لا يكون نفسه ولا جزءا اذ الكل بهذا المعنى خارج أما خروج الأولين فظاهر وأما خروج الثالث فلان العقل بمعنى القوة على ما سبر به الشارح خارج عن النفس \* ومن هذا ظهر لك أن قوله وإلا فهو العقل تساع وكان منشأ التساع هو أن العقل مدخلا تاما في امر الإدراك فكانه مدرك نفسه ونظيرة قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة بناء على أن لها مدخلا تاما في التأثير فكانها المؤثر نفسه (قوله فان كان آلة) الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعلة في وصول أثره إليه فكانها هنا مستعملة في جزء المعنى مجازا اذ العلوم ليست من الافعال النفسانية (قوله وإلا فالعقل) أي وان لم يكن آلة غير المدرك بأن يكون آلة مدركة أو بأن لا يكون آلة<sup>(١)</sup> (قوله فان قيل الخ) حاصله ان أردتم بالسبب السبب المؤثر فهو الله تعالى لا غير وان أردتم السبب الظاهري فهو العقل فقط وان أردتم السبب المنفصي فالخبر في الثلاثة مختل لان ههنا قسما آخر وأياما كان فالحكم بالثلاثة باطل (قوله السبب للمؤثر) أي من غير توسط أمر كما هو مذهب أهل الحق<sup>(٢)</sup> (قوله في العلوم كلها) خبر ودية كانت أو نظرية خلافا للمعتزلة (قوله وإيجاده) فيمن قامت به اذ لا وجود للعلم عند كثير من المتكلمين فمعنى التأثير في العلم جعل المحل متصفاه (قوله والسبب الظاهري) أي الذي يستند إليه الفعل بالصدور عنه بحسب العرف واللغة (قوله آلات وطرق) على طريق اللفظ والنشر مع الترتيب (قوله والسبب المنفصي الخ) أي الذي يخلق الله تعالى معه العلم بطريق المادة وإنما قل معه تنبيها على انتفاء السبب حقيقته وفيه رد على المعتزلة والفلاسفة (قوله ليشمل الخ)<sup>(٣)</sup> متعلق بحسب المعنى بقوله بان يخلق الله تعالى يعني أتما فسرنا السبب بما ذكرنا (قوله هذا على عادة الخ) أي مبني على عادة الخ<sup>(٤)</sup>. وهذا جواب باختيار الشئ الأخير يعني أن حصر السبب في الثلاثة على طريق القدماء (قوله عقيب الخ) الظاهر أن يقال عند استعمال الخ

(١) والاقرب هو الاول بناء على ما هو التحقيق من ان التي اذا دخل على كلام فيه قيد يتوجه على القيد (منه) (٢) بخلاف مذهب الحنكية فانهم قلوا الواجب مؤثر في الموجودات بواسطة العقل (منه) (٣) الظاهر ان اللام في قوله ليشمل لام العاقبة دون التعليل (منه) (٤) اذ عادتهم الاختصار على ما هو مقطوع الثبوت وما هو المدة والاصل والمرجع والمتعارف (منه)

(قوله)

الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب. ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفاداً من الخبر الصادق جعلوه سبباً آخر. ولما ثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحواس المشتركة والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحواس والتجربات والبدنيات والنظريات وكان مرجع الكل إلى العقل جعلوه سبباً ثالثاً يفضي إلى العلم بمجرد التفات أو بانضمام جسد أو تجربة أو ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بأن لنا جوعاً وعطشاً وأن الكل أعظم من الجزء، وأن نور القمر مستفاد من الشمس، وأن التفتونا سهل هو أن العالم حادث بهو العقل، وأن كان في البصر باستعانة الحواس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (حس) بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها هو أما الحواس الباطنة التي تبين الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية (السمع) وهو قوة مودعة في المصّب الفروض في مقرر الصباخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكثف

(قوله فلا تتم دلائلها)  
قالها مبنية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى أن الواحد لا يكون ميّداً لأثرين والكل باطل في الإسلام

(قوله لا شك فيها) أي في وجودها ولا في سببها لوجود الإدراك بها من غير توسط العقل كما في اليهائم ولهذا جعلوها سبباً برأسها (قوله معظم المعلومات الدينية) كسلة الحشر الجسماني وما يتعلق به. وأما إثبات الواجب والعلم والقدرة وما يتوقف عليه من إرسال الرسل فليس مستفاداً منه والالتزام ولا يلزم من كون مسألة الحشر الجسماني وما يتوقف على الهرع معظم المعلومات الدينية كونها أعظم من مسألة آيات وجود الواجب تعالى كما لا يخفى (قوله مرجع الكل) أي الحواس والتجربة والبداهة والنظر (قوله جعلوه سبباً ثالثاً) رتبته على مجموع الأمور الثلاثة من عدم ثبوت الحواس وعدم تعلق الفرض ورجوع الكل لكن في مداخلية الأول في ذلك تردده وقد يقال إن العقل لما كان سلطان القوى الدراكية ومستقلاً في أمر الإدراك استحق أن يجعل سبباً ثالثاً سواء تعلق الفرض بتفاصيل الأمور المذكورة أولاً (قوله فجعلوا السبب الخ) تفصيل للجزء (قوله بمعنى أن العقل الخ) يعني أن الفرض حصر ما هو المعلوم لنا من الحواس دون ما هو الممكن الوجود أو ما هو المتحقق في نفس الأمر إذ لم يتم برهان على امتناع السادس (قوله بوجودها) أي فمن قامت به وأما وجودها بالوجود المحتوي فليس محلونا لا بالضرورة ولا بالبرهان (قوله فلا تتم دلائلها) أذهى مبنية على مجرد النفس وامتناع إرسال الصورة للمادية في المجرد وامتناع كون الواحد مبدأ لاثنتين وعلى القول بالصورة والوجود الذهني وليس شيء منها مسلماً عند جمهور المتكلمين وإن كان البعض منهم قائلاً ببعض منها. وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره أن جمهور الصنعية والاثنتين على أن الأرواح جواهر قائمة بأنفسها مغايرة لما يحسن به من البدن وتبقى بعد الموت ذرّة ليس نصاً في القول بالجواهر المجرد الذي أثبتته الفلاسفة وأنت تعلم أن تلك الأدلة<sup>(١)</sup> لا تتم على أصلهم أيضاً (قوله السمع) قدمه على البواقي مع أن أهم الحواس للحيوان هي القوة الالامية لأن معظم المعلومات الدينية مستفدة إلى الخبر الصادق المفيد للعالم بواسطة السمع (قوله بطريق وصول الهواء المتكثف) مشعر بأن المسموع هو الصوت<sup>(٢)</sup> القائم

(١) أي الأدلة التي ذكرها الفلاسفة (منه) (٢) قال في شرح المقاصد الصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء \* وقال بعض الحكماء الصوت هو كيفية عارضة للهواء المتموج به \* وقال بعضهم هو الهواء المروض للكيفية \* وقال بعضهم هو المجموع المركب من العارض والمروض (منه)

بكيفية الصوت إلى الصياح بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند ذلك ( والبصر ) وهو قوة مودعة في المصبتين الجوفتين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفرقان فتأديان إلى العينين يدرك بها الأضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة ( والشم ) وهي قوة مودعة في الزائمتين الثابنتين من مقدم الدماغ الشببتين يحملتي التدي تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة

(قوله تتلاقيان) فيه إشارة إلى أنهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل المصعب الأيمن بالأيسر ثم ينفذ الأيمن إلى العين اليمنى والأيسر إلى اليسرى (قوله والحركات) لا يقال الحركة من الأعراض التنبيه فكيف تدرك بالحس لا نقول بالحركة من الموجودات الخارجية بالإتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي إدراكها بالحس وما يقال إن الحس إذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة والحس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء لأنه إدراك الشيء بواسطة إحساس الآخر ومثله لا يبعد محسوساً ولا يلزم أن يكون العمى محسوساً لتأدية الإحساس بشكل الأمي إلى إدراك عماء

بالحواء الفارع للصياح الواصل إليه من الخارج بالتخرج حاملاً لذلك الصوت الموجود في الخارج قبل وصوله إليه دون الصوت الفاعل بالحواء الراكد في الصياح الذي هو تخرج ويتشكل بشكل الهواء المتخرج الخارجي عند انتهائه إلى الهواء الراكد والظاهر هو الثاني ( قوله بكيفية الصوت ) الإضافة بيانية لا لامية بأن يراد بالكيفية الحروف البارزة للأصوات كما لا يخفى ( قوله والبصر ) قدمه على البواقي لأنه يتعلق بالقرب والبعيد ولأنه أكثر انتفاعاً في تحصيل المطالب الكيفية السكالية ( قوله تتلاقيان ثم تفرقان ) تأتي (١) المصبتان الجوفتان من الدماغ على التضايق حتى تتلاقيان وموضع الملاقاة هو المسمى بمجمع النورين ثم تتباعدان إلى العينين أما بعد التقاطع بأن يتعدى الأيمن إلى العين اليسرى والأيسر إلى العين اليمنى أو بدون التقاطع بأن يتصل الأيمن إلى الأيسر ثم يتعدى الأيمن إلى العين اليمنى والأيسر إلى اليسرى وإلى كل واحد منهما ذهب جماعة قال المفاضل الخنسي فيه إشارة إلى أنهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب ثم كلامه «والأولى أن لا يخفى كلام الشارح بإحدها» (٢) جماعاً للذهبيين (قوله يدرك بها الأضواء والألوان الخ) أعلم أن جماعاً من العلماء على أن المدرك والبصر أولاً وبالذات هو الضوء واللون فقط وأما البواقي فالعرض وجماعاً آخر على أن الكل من الأمور المذكورة في الكتاب بعد ذلك بالذات من غير واسطة والمراد من البصر والمدرك بالبصر أما البصر بالذات أو الأعم بما هو بالذات أو بالعرض «وعند الشارح الأمور المذكورة من البصريات أما على إرادة التعميم أو على اختيار رأي الجمع الآخر «والظاهر هو الأخير» (٣) ولا شك أن الأبصار بالذات متروكة بالوجود الخارجي وأما الأبصار بالعرض فهل هو متروك به فقه تردد وعلى التقديرين فلا إشكال في عدم الحركة من البصريات إذ هي موجودة في الخارج اتفاقاً من التكلم والحكيم واستلزامها النسبة وإن كانت خارجة عن مفهومها كاف في عدها من الأعراض التنبيه فلا ينافي كونها من الموجودات الخارجية «وأما المقادير» (٤) على رأي القائلين بالجواهر المفردة فمن قيل الأمور المتروحة فكيف تدرك بالحس تدبر (٥) ( قوله المتكيف بكيفية ذي الرائحة ) أي بما

(١) (قوله تأتي المصبتان) أي واحدة منهما دون مجموعهما من حيث المجموع لأنه قد يوجد البصر في إحدهما مع انتفاء الأخرى (منه) (٢) إذ لا دلالة لكلامه على ما ذكره تدبر (منه) (٣) لأن إدراك الشيء بواسطة إحساس الآخر لا يبعد محسوساً (منه) (٤) إذ غلبته أن أبصارها مشروط بالضوء والاشتراط لا ينافي الأولوية (منه) (٥) أي المركبة من أجزاء لا تتجزأ فلا تكون مقادير حقيقة فلا تدرك بالحس (منه) (٥) وجه التدبر أنه يمكن أن يقال لا يلزم في المقادير أن تكون حقيقة بل يكفي في الأجسام تركيبها أيضاً (منه) (٥) وجه التدبر أن للبصر هنا أعم بما هو بالذات أو بالعرض والمقادير من قيل الثاني لعدم دخول النسبة فيها (منه)



الى الخيشوم (والذوق) وهي قوة منبئة في الصب المفروض على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة العمانية التي في الفم للطعوم ووصولها الى المصب (واللمس) وهي قوة منبئة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) أي الحواس الخمسة (يوقف) أي يطلع (على ما وضعت هي) أي تلك الحاسة (له) يعني أن الله تعالى قد خلق كلام تلك الحواس لادراك أشياء مخصوصة كالسمع للأصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى وأما أنه هل يجوز أو يتمتع ذلك فغيره خلاف والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يتمتع أن يخلق الله غيب صرف الباصرة ادراك الأصوات مثلاً فان قيل أليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معاً فتتلا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) أي المطابق للواقع

يشاكل كيفية ذي الرائحة لاستماع الانتقال وقيام العرض الواحد بالشخص بالخليل (١) وفي بعض النسخ بكيفية الرائحة فالإضافة حيث بيانية وهذا على قاعدة الاسلاميين مستقيم اذ وجود الروائح غير مشروط بالمزاج عندهم اذ يجوز حصولها في جوهر فرد غير منقسم الى الجوهر الفرد الآخر. وأما على قاعدة الفلاسفة فلا يتم اذ وجودها مشروط بالمزاج المشروط وجوده بتفاعل العناصر ولا تفاعل في الهواء لبساطته الا أن يقال إن الهواء المتكيف بالرائحة ليس على الصرافة بل له نوع امتزاج بالعناصر على وجه يستعد لقبول الكيفية المزاجية (قوله منبئة) أي منتشرة (قوله بمخالطة الرطوبة) المديعة الطعم (قوله في جميع البدن) أي جلد البدن على حذف المضاف اذ الكبد خالية عن تلك القوة (قوله وضعت هي له) اذ كل ميسر لما خلق له (قوله لا يدرك بها) أي بكل واحد والثابت بالتأويل (قوله من غير تأثير للحواس) الاولى أن يقال من غير مدخلة الحواس (قوله غيب) الاولى أن يقال عند بدل عقيب (قوله فان قيل الخ) حاصله أن قولكم لا يدرك بها ما يدرك بالآخر ممنوع. كيف لا وإن الذائقة تدرك بها الحرارة كما تدرك بها الحلاوة (قوله تدرك بها حلاوة الشيء) لا مدخل له في السؤال (قوله والخبر الصادق) قبل فرق بين الخبر والقضية بالعموم والخصوص اذ الخبر أعم من القضية اذ الكلام الصادر عن السامي والمجنون كزيد قائم يسمى خبراً لا قضية وفيه أن كل خبر محتمل للصدق والكذب ولا نفي بالقضية الا هنا (قوله للواقع) في نفس الامر أي للامر (٢) الذي يكون نفس الامر ظراً (٣) له إما لنفسه كالتبعية الخارجية أو لوجوده كالأشياء الموجودة في الخارج فالمراد بالواقع إما النسبة الخارجية أو ما هو أعم منها. وذكر للواقع بدل النسبة الخارجية فانظر الى العموم وإشارة الى أن المطابقة لامر مما من الامور الواقعة في نفس الامر من غير

{١} لان رائحة ذي الرائحة ان وجدت في الهواء لا تخلو من ان يكون وجودها فيه بطريق الانتقال منه اليه أو بوجودها فيها. فلي الاول يلزم انتقال العرض. وعلى الثاني يلزم قيام العرض الواحد بالشخص بالخليل فاذا أريد بالرائحة القائمة بالهواء هي للمائة والمشاكلة للرائحة القائمة بذی الرائحة لا يرد (منه) (٢) سواء كان ذلك الامر مفرداً أو مركباً جزئياً أو لا (منه) (٣) وقد يراد بالواقع نفس الامر كما يقال الواقع في الواقع واقع على جميع التقادير التي لا تنافي بالضرورة (منه) (٣) فالجواب والجورور متعلق بالواقع (منه)

صلى الله عليه وسلم  
هذه نسخة الأبيد

(قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى) إشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص

فإن الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا ولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر \* وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه فيكونان من صفات الخبر ومن هنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالإضافة (على نوعين أحدهما الخبر المتواتر)

اعتبار المعبر وفرض الفارض كاف في تحقق الصدق ولا يتوقف على المطابقة للنسبة الخارجية بخصوصها كما هو المشهور \* وكذا اعتبار المطابقة مطلقا للخارج في البيان يؤيده \* لكن قوله في آخر الدرس أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الخ يوم التخصيص<sup>(١)</sup> تأمل (قوله فإن الخبر الخ) تعليل للتفسير بل لصحته يعني إما فسر الصادق بالمطابق أوصح التفسير به \* وجمله تعليل لتقييد الخبر بالصدق ليس على ما ينبغي تدبر (قوله كلام) أي مركب تام على ما هو مصطلح النحاة فلا تقض بمثل زيد الفاضل إذ ليس مركبا تاما وإن كان لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة \* وقد يقال إن المثال المذكور خرج بقوله لنسبته إذ المراد بها الإيقاع والانتزاع<sup>(٢)</sup> فلا حاجة إلى ذلك التفسير لإخراجه (قوله لنسبته) المفهومة من الكلام القائم بالنفس وهي الوقوع واللاوقوع أو الإيقاع والانتزاع (قوله خارج) لعله أراد بالخارج الأمر الخارج عن القوى الإدراكية وهي إما النسبة الخارجية أو ما يسميها من الأمور الواقعة في نفس الأمر من غير اعتبار معتبر وفرض فارض \* ومعنى المطابقة على التوجيه الأول ظاهر مشهور وأما على الثاني فهو كون النسبة المركبة بحيث لا ينافي شيء منها أو كونها مشاركة لها في التحقق \* فكما أن تلك الأشياء واقعة في نفس الأمر من غير اعتبار معتبر كذلك تلك النسبة ونفس عليه معنى محتم مطابقة النسبة للخارج تأمل (قوله تطابقه تلك النسبة) من قيل وصف الشيء بوصف ما يتعلق به (قوله أولا تطابقه) لكن من شأنها المطابقة فالتقابل بين الصدق والكذب تقابل العدم والملكية \* فالإنشائيات لا توصف بشيء منها (قوله على هذا) أي بناء على التفسير للمذكور (قوله عن الشيء على ما هو به) أي على وجه هو أي ذلك الشيء متلبس به أي بذلك الوجه في نفس الأمر \* فالمراد بالشيء إما الموضوع كما هو المتبادر أو النسبة كما ينحصر به قوله أي الاعلام بنسبة تامة الخ \* فلي الأول إن لفظة ماعبارة عن المحمول وعلى الثاني عن كيفية النسبة من الإيجاب والسلب أو الضرورة واللاضرورة \* واعلم أن للصدق معاني أخر لم يتعرض الشارح لها لعدم تعلق الفرض بها كما لا يخفى (قوله من صفات الخبر) فيه أن الاخبار وإن كان من صفات الخبر لكن المجموع أعني الاخبار مع صفة ليس كذلك \* إلا أن يقال إن التقييد خارج عن التقييد والصدق هو الاخبار المتقيد (قوله ومن هنا الخ) فيه أن بالإضافة محتمل أن تكون بيانية إلا أن خلاف الظاهر ولا يصار إليه من غير ضرورة \* وفيه تدبر (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي يوجب العلم الضروري أو الخبر

(قوله فإن الخبر كلام) أي مركب تام فلا تقض بمثل زيد الفاضل (قوله بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به) أي على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه والمراد بالشيء إما النسبة وهو الاوفق للمعنى حيث تدل كلمة ماعبارة عن الآليات والتي وإما الموضوع وهو الاوفق للفظ فإن الخبر عنه هو الموضوع ويقال أخبرت عن زيد فإشارة عن نبوت المحمول أو انتفائه والشارح اختار الأول في شرح المفتاح واليه يشير قوله هنا أي الاعلام بنسبة

{ ١ } لا حقا في أن قوله بنسبة تامة يدل على أنه أراد بالنسبة مطلق النسبة والآلاء لا يستدرك التقييد منه { ٢ } الإيقاع عبارة عن إدراك الوقوع والانتزاع عبارة عن إدراك اللاوقوع فلي هذا يكون للوصف بالمطابقة هو العلم فيكون مطابقة العلم للمعلوم وهذا خلاف مرضي الشارح إذ مرضيه أن للوصف بها هو الوقوع واللاوقوع فيكون مطابقة للمعلوم للعلم والأول مرضي السيد قدس سره (لكتبه عني عنه)

سمى بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي ( وهو الخبر الثابت على السنة يقوم لا يصحور نواطوهم ) أي لا يجوز العقل توافقه ( على الكذب ) ومصادقه وقوع العلم من غير شبهة ( وهو بالضرورة ) موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الحالية في الأزمنة الماضية والبلدان الثانية) يحتمل المصطف على الملوك وعلى الأزمنة والأول بأقرب وإن كان أبعد \* فهنا أمران الأول أن المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فإنا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبضداد وإنه ليس إلا بالأخبار \* والثاني

الذي هو مقطوع الصدق <sup>(١)</sup> والالم ينحصر في النوعين ( قوله سمي بذلك الخ ) إشارة إلى المناسبة بين المعنى المصطلح والمعنى القوي ( قوله أي لا يجوز العقل ) يجوزاً بنياني اليقين أعني التردد دون التجويز الذي يجامع اليقين <sup>(٢)</sup> كافي العلوم المادية ( قوله توافقه على الكذب ) لا يفصدا كما يشعر به لفظ التوافق ولا اتفاقاً \* وأنت تعلم أن هذا التعريف لا يقتضي اشتراط التعاقب في التواتر كما يستدعيه قوله بل على التعاقب ( قوله ومصادقه ) أي ما يصدقه لأن مصادق الشيء مبين صدقه فكأنه آلة كونه صادقاً وحاصله أن الضابطة <sup>(٣)</sup> وما <sup>(٤)</sup> يدل على كون الخبر متواتراً هو كون العلم الحاصل عقبيه يقيناً \* وفيه إشارة إلى رد من شرط فيه عدد الخبرين عدداً معيناً من خمس أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو غير ذلك \* وأنت خير بأن الاطلاع على أن الحاصل عقبيه مما لا يحتمل النقيض لاحالاً ولا مآلاً أمر دونه خطر القتاد ( قوله من غير شبهة ) للتوضيح والتأكيد دون التخصيص إذ العلم لا يكون إلا كذلك والجار متعلق بالوقوع أو العلم من الأقرب أقرب ( قوله بالضرورة ) أي بالبداية أو بالقطع وفيه احتمال آخر ( قوله للعلم الضروري ) أي غير الاستدلالي ( قوله والأول أقرب ) من جهة المعنى وإن كان أبعد من جهة اللفظ أما كونه أقرب فظاهر وأما كونه أبعد فلأن الأقرب يؤدي إلى الاستدراك بل يوهم خلاف الواقع \* ولأن في الأول علمين وفي الثاني علماً واحداً والعلمان خبر من العلم الواحد ( قوله فهنا أمران ) أي في قوله الخبر المتواتر موجب للعلم الضروري حكماً \* أحدهما مذكور صريحاً وهو الأول \* والثاني ضمناً لأن الأوصاف تضمن الأخبار على ما هو المشهور ( قوله وذلك ) أي إيجاب التواتر للعلم معلوم بالبداية ( قوله فإنا نجد الخ ) فيه لاستدلاله فلا يتوجه أن يقال إن هذا استدلال بالجزئي على الحكم الكلي ( قوله من أنفسنا العلم الخ ) لا يعني أن العلم بوجود مكة من قبيل الوجدانيات كالعلم بذاتنا على ما يتوهم من ظاهر العبارة بل المعنى أنا لو رجعنا إلى أنفسنا نجد أن لنا علماً بوجود مكة ( قوله وإنه ليس إلا بالأخبار ) عطف على قوله فإنا نجد الخ \* وقد يناقش فيه بأن مجرد حصول العلم بالأخبار لا يدل على كون الخبر المتواتر موجباً للعلم الضروري \* ودفعه غير خفي كما لا يخفى

(١) أي يكون الحصر الإضافي بالقياس إلى مطلق الصدق (منه) (٢) وهو الامكان الذاتي فإن التجويز العقلي بأن عند طلوع الشمس لم يكن نهار أو عند سجن النار لم يصر الماء منسجماً ويتناول ذلك ما يجري عادة الله تعالى على إيجاده عند وجود ما هو سبب له طاعة لا ينافي العقل لتحقيقه عند تحقق ما هو سبب له عادي (منه) (٣) وأنت تعلم أن بيان المناسبة بعد بيان المعنى العربي أنسب (منه) (٤) جعله ضابطة يعرف بها الخبر للمتواتر ويمتاز عن غيره ليس على ما ينبغي وإن كان في نفسه أمراً مطرداً ومنه كساً بخلاف مراتب الأعداد فإنها على عكس ذلك تأمل (منه) (٤) عطف قصري للضابطة إذ ليس المراد بالضابطة هنا القانون (منه)

( قوله لا يصحور نواطوهم )  
فيه إشارة إلى أن منشأ  
عدم التجويز كثرتهم فلا  
تقتضى بخبر قوم لا يجوز  
العقل كذبهم بقرينة  
خارجية ( قوله ومصادقه الخ )  
أي ما يصدق ويدل على  
بلوغه حد التواتر بسني  
أنه لا يشترط فيه عدد  
معين مثل خمسة أو  
اثني عشر أو عشرين أو  
أربعين أو سبعين على  
ما قبل بل ضابطه وقوع  
العلم منه من غير شبهة \*  
قبل عليه العلم مستفاد من  
للتواتر قلبات التواتر به  
دور \* وقد أوجب بأن  
نفس التواتر سبب نفس  
العلم والعلم بالعلم سبب  
العلم بالتواتر وهكذا حال  
كل معلول ظاهر مع العلة  
الخفية مثل الصانع مع  
العالم \* فإن قلت العلم من  
غير شبهة معلول أعم فلا  
يدل على العلة الخاصة \*  
قلت عدم الدلالة عند من لم  
يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل



أن العلم الحاصل به ضروري وذلك لأنه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اعتداه لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات . وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع \* فإن قيل خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن

( قوله ضروري ) غير استدلالى \* لا يقال إن هذا العلم موقوف على استحضار أن الخبر الدال عليه دائر على السنة . فوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذا فهو حق وحكمه مطابق للواقع ولهذا ذهب جمع كالكمي وأبي الحسن إلى أنه نظري \* لا مانع التوقف أو هو من قبيل القياس الحقى المقل كما فى القضايا التي قياساتها معها فلا يجد نظرية الحكم وأما الحكم بأن العلم الحاصل به ضروري محتمل أن يكون نظرياً خيفاً يكون قوله لا يحصل الخ استدلالاً والظاهر أنه يديهي وما ذكره نفيه ( قوله لا ) يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الخ أنت خير بأنه لا مدخل فى البيان لخصوله للمستدل . والاولى أن يترك ويقال لا يحصل لمن لا يقدر على الكسب كالصبيان \* وقوله وغيره حتى الصبيان ليس على ما ينبغي \* وأيضاً إن حال الصبيان من أن الحاصل لهم هل هو ما يفيد معلوم ( قوله وأما خبر النصارى الخ ) إشارة إلى جواب المعارضة فى المقام الاول أعني أن الخبر فتواتره موجب للعلم \* وتقرر بها أن الخبر المتواتر لو كان موجباً للعلم لا قاد خبر النصارى عن قتل عيسى عليه السلام العلم به لبلوغ الخبرين عنه حد التواتر واللازم باطل للقطع بوجود عيسى عليه السلام بعد ما أخبروا عنه \* لا يقال إن هذه المعارضة ليست على قانون التوجيه لأنها معارضة على المقدمة الغير المدللة \* لأنه نزل دعوى البدهة بجرى الدليل \* والظاهر أن الخبر هنا بمعنى الاخبار والاعلام \* ويحتمل أن يكون بمعنى الكلام ( قوله فتواتره ممنوع ) إذ عدد النصارى الخبرين عن القتل لم يبلغ حد التواتر حتى فى الطبقة الاولى والوسطى وكذا عدد اليهود الخبرين عن تأييد دين موسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر فى كل طبقة \* وقد يقال إن خبر النصارى واليهود واقع فى معارضة القاطع ومن شرائط التواتر أن لا يمارضه القاطع ( قوله فان قيل الخ ) إشارة إلى المعارضة فى المقام الاول أيضاً بخلاف قوله فان قيل الضروريات الخ فانه إشارة إلى المعارضة فى المقام الثاني أعني أن العلم الحاصل به ضروري وفيه مثل ما مر من أنه معارضة على المقدمة الغير المدللة . وقد عرفت جوابه وقد يقال إن الثاني مدلل بقوله لا يحصل للمستدل الخ ( قوله لا يجد الا الظن ) بمعنى (١) أنه لا يحصل بخبر كل واحد أثر متجدد بحيث يخرج من مرتبة الظن ويرتقى إلى مرتبة اليقين (٢) سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن إلى الظن أو لم يحصل على قياس خواتم متفقة لمتقانا واحدا فانك اذا ضربت واحدا منها على الشصعة انتفتت بذلك

( قوله وأما خبر النصارى ) وقع فى التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه أن الخبر بمعنى الاخبار وإضافته إلى المفعول قاتل عيسى إلى محل تقدير فى قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل كما أشير إليه فى الكشف فلا حاجة إلى التحمل ( قوله فتواتره ممنوع ) بل لم يبلغ أصل الخبرين بقتله حد التواتر وعرف اليهود قدما قطع فى زمن مختص وبالجملة تخلف العلم دليل المندم

( ١ ) قد يقال معناه أن خبر كل واحد فى نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقدم وبدلاً عن الآخر يفيد الظن ( منه ) ( ٢ ) اعلم أن حصول اليقين بعد الظن محتمل آخرين \* أن يصير ذلك الظن بمنه على سبيل التدرج من مرتبة الضعف إلى القوة مفيداً كما أن الشخص الواحد يقيناً قد كان صيماً ثم صار رجلاً \* أو أن يحصل اليقين بتوارد آحاد الظن على النفس بأن يزول عنها فرد يعقبه فرد آخر أقوى فتفاوت بذلك حال النفس فيتم استدادها بقبول فيضان الفرد الاكمل من العلم أعني اليقين تأمل ( منه )

وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين . وأيضاً جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع  
لأنه نفس الأحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم . قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الافراد كقوة  
الحبل المألف من الشمرات . فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم  
يكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود اسكندر . والمتواتر قد أنكر إقاده العلم جماعة من  
المقلاء كالسنية والبراهمة . قلنا ممنوع بل قد تنافرت أنواع الضروري بواسطة التفاوت في الالق  
والعادة والممارسة والاختلاف بالبال وتصورات أطراف الأحكام . وقد يختلف فيه مكابرة وعناداً  
كالسفسطائية في جميع الضروريات ( والتوقع الثاني خبر الرسول المؤيد ) أي الثابت رسالته ( بالمعجزة )

ولا تنتفي بعد ذلك بنفس آخر اذا ضربت عليها خواتم آخر ( قوله وضم الظن الى الظن الخ )  
الظاهر أن يقال وضم المفيد للظن الى المفيد لا يوجب الخ تأمل ( قوله قلنا<sup>(١)</sup> الخ ) إشارة الى جواب  
المتبين . أحدهما عدم إيجاب الظنون المجتمعة اليقين والثاني إيجاب جواز كذب كل واحد جواز  
كذب المجموع مستنداً بقوله ربما يكون مع الاجتماع الخ وموضحاً للسند بقوله كقوة الحبل الخ  
( قوله والمتواتر الخ ) ظاهر في قوة الإبراد في المقام الاول تأمل ( قوله كالسنية ) بضم السين المهمة  
وفتح الميم جماعة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بغير الحس . منسوبة الى  
سومنات وهو اسم صنم كان في بلاد الهند والبراهمة جمع من حكماء الهند ينكرون البعثة<sup>(٢)</sup> ولا يجوزون  
على الله تعالى إرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام وهم أصحاب برهم . وقيل ان السنية منسوب  
الى السن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لا كبر الاصنام والاولان ( قوله بواسطة التفاوت في  
الالف ) قد عرفت سابقه<sup>(٣)</sup> ( قوله مكابرة وعناداً ) المكابرة هي المنازعة في المسئلة العلمية للاظهار  
الصواب بل لا لزوم الخصم واظهار الفضل . والنادي المنازعة فيها مع عدم العلم بكلامه وعلام  
صاحبه دفناً لا لزوم الخصم عن نفسه ( قوله أي الثابت رسالته<sup>(٤)</sup> ) بيان حاصل المعنى لا تفسير  
قوله المؤيد<sup>(٥)</sup> ولعل المصنف أراد بالرسول النبي بطريق ذكر الخاص وإرادة العام أو بالقول  
بالمساواة والترادف بينهما كما يقتضيه المقام والتفيد بقوله المؤيد بالمعجزة وإليه مال الشارح في شرح  
المقاصد لكنه خلاف ما عليه الجمهور وما اختاره القاضي اليضاوي في تفسير قوله تعالى ( وما أرسلنا  
من قبلك من رسول ولا نبي ) الآية<sup>(٦)</sup> حيث قال الرسول<sup>(٧)</sup> من بعث الله تعالى بشريعة متجددة يدعو

( ١ ) على قياس ضرورة الحال بليكة بالتدرج ( منه ) ( ٢ ) أي حشر الاجساد ( منه )  
( ٣ ) في كونك عرفت هذا تأمل بل إشارة الى البحث الذي أورده في قوله لعدم الالف أو  
لحقائه في التصور ( منه ) ( ٤ ) أي الثابت رسالته لان ذاته عليه السلام من حيث  
هو لم يثبت بالمعجزة بل الثابت رسالته أي ترسلته ( منه ) ( ٥ ) وإنما أخذ المصنف لفظ  
المؤيد موضع الثابت تقيهاً على أن دعوى الرسالة غيبة عن البيان لمن له قلب سليم والحاج الى البيان  
معاند ومكابرة ( منه ) ( ٦ ) وفيه نوع مخالفة لما ذكره في تفسير قوله تعالى في حق اسماعيل  
عليه السلام ( وكان رسولا نبياً ) من أنه يدل على أن الرسول لا يلزم أن يكون صاحب شريعة فان  
أولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته ( منه ) ( ٧ ) الرسول بمعنى المرسل ولم يأت فعول  
بمعنى المفعول الا ظهراً والارسل الامر بالا بلع لمن أرسل اليه ( منه )

( قوله ربما يكون مع  
الاجتماع الخ ) فيه إشارة  
الى عدم الكلية لكنه  
كاف في الجواب والتحقيق  
ان اجتماع الاسباب يقتضي  
قوة السبب والخبر سبب  
الاعتقاد وأما وهم الكذب  
فلا مدخل للخبر فيه  
ولنا قيل مدلول الخبر  
هو الصدق والكذب  
احتمال عقلي

( قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام ) ولو بالنسبة الى قوم اخرين وهو بهذا المعنى يناوئ النبي لكن الجمهور اتفقوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم أعم ويؤيده قوله تعالى ( وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ) وقد دل الحديث على أن عدد الانبياء أزيد ( ٥٤ ) من عدد الرسل فاشتراط بعضهم في الرسول الكتاب \* واعتراض عليه

بأن الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا أن يكتفي بالكون معه ولا يشترط النزول عليه \* ويمكن أن يقال بمقتضى أن يتكرر نزول الكتب كما في القامحة ونخصيص بعض الصحف ببعض الأنبياء في الروايات على تقدير محتمل لنزوله عليه أولاً واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد وردده للمولى الأستاذ سلمه الله تعالى بأن اسمبل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساواة لينحصر الخبر الصادق في نوعيه ويمكن أن يخص ويمنع الحصر بالنسبة الى هذه الامة ( قوله أمر خارق للعادة الخ ) قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى \* وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم السادة في دعوي الرسالة ولا تنقض بالضرعات

والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام \* وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فإنه أعم \* والمعجزة أمر خارق للعادة

الناس اليها والتي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق \* وقبل الرسول من جمع الى المعجزة كتاباً منزلاً عليه والتي غير الرسول من (١) لا كتاب له \* وقبل الرسول من بآية الملك (٢) بالوحي والتي يقال لمن يوحى اليه في اشياء \* ثم كلامه \* ولم يتعرض للمساواة ( قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام ) (٣) اللام في قوله لتبليغ القامحة والقامحة دون التعليل لان أعمال الله تعالى منزلة عن العلل الثابتة والاعراض وان كانت مشتبهة على حكم ومصالح لا تخص وتسمى غايات ونهايات ردها فتدول الاحاديث والآيات المشعرة بثبوت الفرض في أفعاله وأحكامه \* ولعله أراد بالخلق ما يعم الانس والجن لان فينا عليه الصلاة والسلام يعموث الى التفلين معاً \* وكذا أراد بالاحكام ما يعم التجدد وغيره وسواء كانت الاحكام اعتقادية أو عملية \* والتخصيص بالعملية غير مناسب بل لا يصح لكن التجدد يختص بالعملية اذ لا اختلاف بين الاديان في الاعتقادات \* لا يقال ان الانسان نوع حقيقي والضابطة أن النوع الحقيقي يحد ولا يحد به فكيف يصح به التعريف \* لان ذلك في التعريفات الحقيقية وما نحن فيه ليس من قبيل التعريفات الحقيقية (٤) \* لكنه بقي أن التعريف بالالسان تعريف بالإخص اذ الرسول الذي كلاًنا فيه أعم من رسل الانس والجن اذ الكلام في آيات أسباب العلم للخلق مطلقاً كما يقتضيه نصيب الشارح الخلق في مخرج البحث للانس والجن والملك \* وقد يقال ان الخلق وان كان يعم السكلى وكذا العلم وأسبابه في نفسه لكن الفرض في الكتاب متعلق ببيان أسباب علم الانسان تأمل ( قوله وقد يشترط الخ ) مشعر بأن المرضى عند الشارح عدم الاشتراط كما يشمر به التعريف وإشارة الى ضعفه كما ورد في الحديث زيادة عدد الرسل على عدد الكتب بان الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر (٥) والكتب مائة وأربعة (٦) ( قوله والمعجزة ) قد يقال التاء للتقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة لان الإعجاز في الاصل أثبات المعجز استبر لظهوره ثم أسند الى ما هو سبب المعجز وقيل للبالغة كما في العلامة ( قوله أمر خارق ) بان يظهر أثر من

(١) أي نبي لا كتاب له بقربنة المقام فلا يتناول آحاد الناس ( منه ) ( ٢ ) أي جبريل عليه السلام ( منه ) ( ٣ ) وأمر بالتبليغ وأعطى المعجزة ( منه ) ( ٤ ) لان حقيقة الرسول ليست من الموجودات الخارجية بل هي من جملة المفهومات المنبثة ( منه ) ( ٥ ) روي أنه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفاً قليل كم الرسل منهم فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر ( منه ) ( ٦ ) روي أنه عليه السلام سئل كم أنزل فقال مائة وأربعة عشر \* منها عشر صحائف أنزلت على آدم عليه السلام وعلى شيث عليه السلام خمسون وعلى ادريس عليه السلام ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عليه السلام عشر \* وتف والنوراة والزبور والانجيل والفرقان ( منه )

وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطبق القوم عليه لانه مما يترب على ( منخص ) أسباب كلها بانها أحد بخلق الله تعالى عقيها البتة فيكون من ترتيب الامور على أسبابها كالاسهال بعد شرب الشدونيا الأتري ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالأدوية الطيبة غير خارق \* فان قلت كرامة المولى معجزة له ولها بقصدتها الاظهار وان لزم \*



قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى ( وهو ) أي خبير الرسول ( يوجب العلم الاستدلالي ) أي الحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل . وهو الذي يمكن التوصل به صحيح النظر فيه إلى العلم المطلوب خبري \*

شخص لم يعمد مثله من مثله فالامر بع الفعل والقول ( قوله قصد به إظهار صدق الخ ) أراد به أن الفاعل هو الله تعالى إما لأنه لا فاعل إلا هو أو لأن من شرائط المعجزة أن تكون فعله تعالى وبه خرج السحر الذي ظهر على يد الساحر المدعى بالنبوة \* على أن مادة النقص لا بد أن تحقق ولا يكفيها مجرد الفرض (١) \* وقد يجاب عنه بأن المتبادر من الصدق الصدق الواقعي وحمل اللفظ في التعريف على المتبادر واجب وبه خرج السحر إن فرض عدم خروجه بقيد التصديق \* ومن هذا ظهر أنه لا حاجة إلى تقييد الأمر بقيد خارق للعادة وهذا ترك هذا التقييد صاحب المواضع \* وقد يقال إن التقييد به ليس للاحتراز بل للتحقيق والاشارة إلى أنه معتبر في حقيفة المعجزة ( قوله أنه رسول الله ) صلى الله عليه وسلم الأولى أن يقال بطله أنه نبي الله لثلاثتهم اختصاص المعجزة بالرسول المشروط بالكتاب وهو الوحي المتلو (٢) سواء قصد بنظمه الإعجاز أو لا ( قوله يمكن (٣) التوصل (٤) ) إنما اعتبر الامكان دون التوصل إشارة إلى أن التوصل بالفعل ليس معتبراً في الدليل بل يكفيه الامكان فلا يخرج عن كونه دليلاً وإن لم ينظر فيه أحد أبداً . وانما قيد بالصحيح وهو المشتمل على شرائط مادته وصورته لأن الفاسد لا يمكن التوصل به \* وفي التقييد بالصحيح فائدة أخرى وهي التنبه على افتراق الصحيح عن الفاسد في ذلك الحكم أعني إمكان التوصل به دون الفاسد . ولو لم يقيد به لخلا عن هذه الفائدة وإن صح \* وقد يقال إنه لو لم يقيد به لا يمكن أن يتوهم أن الدليل ما يمكن أن يتوصل بكل نظر فيه نفرت الدلائل بأسرها عن التعريف ( قوله بصحيح النظر (٥) فيه ) أي في أحواله (٦) أو في نفسه ( قوله إلى العلم ) بالتعريف الذي ذكره فلا يتناول الأمانة فيختص بالبرهان (٧) ولعل المراد بالدليل ما يردف البرهان لكن قوله وقيل قول مؤلف الخ يدل على أن المراد بالدليل هنا ما يعم

قلت إن القوم قد عدوا  
الارهاصات والكرامات  
من المعجزات على سبيل  
التشبيه والتغليب لأعلى  
أنها معجزات حقيفة  
( قوله يمكن التوصل )  
هذا الامكان هو الامكان  
الخاص بمعنى التعريف إن  
الدليل ما لا ضرورة في  
طريق التوصل أي يجوز  
أن يتوصل وأن لا يتوصل  
ولك أن تأخذه امكاناً عاماً  
من جانب الوجود أي  
لا ضرورة في عدم التوصل

(١) ولو ادعى النبي النبوة أو الساحر قصد إظهار الأمر الخارق لاثباتها لم يوجد ولم يصدر عنه ولم يخاف ذلك في بدء عادة لثلاثه الاشتباه بين النبي عليه السلام والنبي بخلاف من ادعى الألوهية وقصد اثباتها إظهار الأمر الخارق فإنه قد يخاف الله تعالى في بدء ذلك الأمر لأنه ليس محل الاشتباه منه (٢) المراد من المتلو ما يجوز قراءته في الصلاة ( منه ) (٣) المراد من الامكان هو الامكان الخاص \* ويحمل أن يراد به العلم التقيد بجانب الوجود ( منه ) (٤) أي ما يجوز أن يجعل وسبباً بصحيح النظر ( منه ) (٥) أي بالنظر الصحيح من قبيل الاستناد إلى التمرط ( منه ) (٦) وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه حيث قال أريد من النظر فيه ما يتناول النظر في نفسه وصفاته وأحواله ( منه ) (٦) لا خفاء في أن المتبادر من النظر فيه النظر في نفسه لا النظر في أحواله ولا ما يعمه ( منه ) (٦) أعلم أن النظر في أحواله عبارة عن توسط الحد الأوسط بين طرفي المطلوب بإحتمال تارة وبإلزام تارة أخرى فالنظر بهذا المعنى من قبيل الحركة الأولى التي هي لتحصيل المبادي . وأما النظر في نفسه فهو عبارة عن ترتيب المقدمات والمبادي فهو من قبيل الحركة الثانية التي هي لتحصيل الصورة تدبر ( منه ) (٧) والبرهان دليل يوجب اليقين ( منه )

{ قوله يستلزم لذاته } أعلم بقل لذاتها إشارة إلى دخول الصورة في الاستلزام • فإن قلت التعريف بعالم المقول والمقولة مع  
 أن تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول ( ٥٦ ) قلت بل يستلزم بناء على أن التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة إلى العالم

بالوضع هذا في القول الأول  
 وأما القول الأخير فيختص  
 بالمقولة إذ لا يجب تلفظ  
 المدلول ( قوله هو العالم )  
 هذا الحصر مبني على أن  
 المراد بالنظر فيه النظري  
 أحواله فقط لا ما يعمه  
 والنظر في نفسه حتى يلزم  
 كون المقدمات دليلاً لكن  
 لا يخفى أنه خلاف الظاهر  
 والاصطلاح قائم بقسوم  
 الدليل إلى مفرد وغيره  
 ( قوله هو الذي يلزم من  
 العلم به ) المراد من العلم  
 التصديق بقرينة أن  
 التعريف للدليل فيخرج  
 الحد بالنسبة إلى الحدود  
 والملازم بالنسبة إلى اللازم  
 ومن لزومه من آخر  
 كونه ناشئاً وحاصلاً عنه  
 كما هو مقتضى كلمة من قامه  
 فرق بين اللازم للشيء  
 واللازم من الشيء فتخرج  
 القضية الواحدة للمستلزمة  
 لقضية أخرى بدسبية أو  
 كسبية • لكن يرد عليه  
 ما عدا الشكل الأول لعدم  
 لزوم بين علم المقدمات  
 على هيئة غير الشكل الأول  
 وبين علم النتيجة لا ينفك

وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر • فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني  
 قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع • وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر  
 الإشارة إلا أن المقام يقتضي التخصيص بالبرهان فأمل ( قوله وقيل ) إشارة إلى أن المرضي هو  
 الأول كما لا يخفى ( قوله يستلزم لذاته ) أي لا يكون بواسطة مقدمة غريبة إما غير لازمة لأحدى  
 المقدمتين وهي الأجنبية أو لازمة لأحدهما بطريق عكس النقيض • وأما ذكر الضمير<sup>(١)</sup> فبنيهاً على  
 أن الصورة مدخلة في الانتاج كالمادة • والمشهور في تعريفه قول مؤلف من قضايا مبني سلت لزوم  
 عنها لذاتها قول آخر • وإنما عدل عن المشهور وترك قيد مبني سلت إما لأن هذا القيد لتعميم  
 هذا التعريف لما عدا البرهان والتعميم هنا غير مقصود أولان قيد الاستلزام مبني عن هذا القيد  
 لأن معنى الاستلزام العقلي هو كون الشيء بحيث من وجد في الذهن وجد الآخر فيه • وعلى أن  
 بكثرة الترك هو الثاني ( قوله هو العالم ) قال الفاضل المحضى هذا الحصر مبني على أن المراد بالنظر  
 فيه النظر في أحواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلاً لكن لا يخفى أنه  
 خلاف الظاهر والاصطلاح قائم بقسوم الدليل إلى مفرد وغيره • ثم كلامه • وقوله قائم الخ دليل  
 كونه خلاف الظاهر والاصطلاح • ولا يبعد أن يقال هذا الحصر إضافي لاحق بقيد مبني هو العالم  
 دون قوله العالم حادث وكل حادث له صانع فلا ينفك في قسم الدليل إلى مفرد وغيره من المركبات الغير  
 المرتبة • وفيه أن محجة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح حينئذ  
 الحصر الإضافي أيضاً إذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليلاً على  
 وجود الصانع على الأول أيضاً • وتعميم النظر فيه على وجه لا يتناول المقدمات المرتبة فقط غير  
 متصوره<sup>(٢)</sup> يدبر ( قوله هو الذي يلزم من العلم به الخ ) المراد بالعلم في الموضعين التصديق اليقيني  
 بقرينة أن التعريف للدليل وأن إطلاق العلم على مطلق التصديق خلاف التعريف والفتنة<sup>(٣)</sup> خرج الحد  
 والامارة • قال الفاضل المحضى يرد عليه ما عدا الشكل الأول لعدم لزوم بين علم المقدمات على هيئة

(١) أي أورد الضمير مذكراً ( منه ) (٢) ذلك أن قول أن عدم تناول فيه بالعلم العام  
 المذكور للمقدمات المرتبة مقطوع به والا يلزم تحصيل الحاصل بالتعميم على الوجه الذي  
 لا يتناول المقدمات المرتبة متصور بل هو واقع وقد يناقش فيه بأن تحصيل الحاصل المحال إنما يلزم  
 لو كانت المقدمات المرتبة مرتبة قبل النظر الذي قصد التوصل به إلى المطلوب الخبري الذي  
 يصدق تحصيله الآن ولزومه منوع هذا إذا أريد بها المقدمات المرتبة وحدها ولما إذا أريد بها  
 المقدمات المأخوذة مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وهو صريح قدس سره في الخواشي المضنية وفيه  
 مجال بحث بعد تدبر ( منه ) (٣) فيه أن العلم من الالفاظ المشتركة فلا يصح أخذه في التعريف  
 بدون قرينة واضحة وما ذكر من كون التعريف للدليل وكون الإطلاق على مطلق التصديق  
 خلاف التعريف والفتنة هو القرينة لا يصح القرينة في مقام التعريف ( منه )

وهو ظاهر ولا غير بين لأن معناه خفاء اللزوم والحفاء بعد الوجود وأيضاً يرد عليه للمقدمات التي تحدث منها النتيجة ( غير )  
 وهي مبنيها وأودة على التعريف الثاني اللهم إلا أن يراد بالاستلزام والملازم ما يكون بطريق النظر بقرينة أن التعريف للدليل

( قوله فالثاني أوفق ) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث جدونه يستلزم العلم بالصانع \* ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذنا الشارح والعلم لا يوافق الخاص في باب التعريف وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب نعم الاول ( قوله تصديقاً له ) يريد أن الخوارق ( ٥٧ ) الدال على الصدق هو الذي

فالثاني أوفق وأما كونه موجبا للعلم فليقطع بان من أظهر الله المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الأحكام وإذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا \* وأما أنه استدلال فتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع ( وللعلم الثابت به ) أي بخبر الرسول ( يضاف ) أي يشابه ( العلم الثابت بالضرورة ) كالمحسوسات والبدهييات والتواترات ( في التيقن ) أي عدم احتمال التفتيش ( والنيات ) أي عدم احتمال الزوال بتعديك المشكك

غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لاينا وهو ظاهر ولا غير بين لان مناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود \* ثم كلامه \* وأنت تعلم أن معنى غير بين هو الاحتياج الى الوسيط دون خفاء اللزوم وأن الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسيط لا يستدعي الوجود \* على أن المراد باللزوم هو اللزوم بطريق النظر<sup>(١)</sup> مأخوذة مع جميع ما يحتاج إليه في الانتاج والاقبنة كلها اذا اعتبرت مع ما يحتاج إليه في بياناتها بينة الانتاج \* وقد صرح قدس سره في شرح المواضع في بحث النظر بتدبر<sup>(٢)</sup> ( قوله فالثاني أوفق ) لان المقدمات المرتبة قطعية الاستلزام بخلاف المفرد فانه ليس بذلك المثابة وان كان يمكن أن يقال إن العالم بشرط النظر في أحواله أعني الحدوث أو الامكان مع الحدوث بطريق التوسيط بين طرفي المطلوب غير متفك عن المقدمات المرتبة ويستلزم العلم بوجود الصانع \* قال الفاضل المحمدي ولا يذهب عليك أن هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذنا الشارح والعلم لا يوافق الخاص في باب التعريف \* ثم كلامه \* وأنت خير بأن نسبة الثالث الى الثاني كنسبته الى الاول في العموم والخصوص فلا يوافق الثاني ايضاً فضلاً عن أن يكون أوفق تأمل ( قوله وأما كونه موجبا للح ) ( اعلم ) أن ههنا ايضاً<sup>(٣)</sup> أمران \* أحدهما أن خبر الرسول يوجب العلم \* والثاني أن العلم الحاصل به نظري والوجود المذكور في بيانها إما استدلالاً كما هو الظاهر أو تنبيهاً ( قوله من الأحكام ) أي مطلقاً سواء كانت اعتقادية أو عملية تبليغية أو غير تبليغية ( قوله فتوقفه على الاستدلال واستحضار الح ) قد يقال إن هذا من قبيل القياس الخفي والتضاي التي قياساتها مما تدبر ( قوله أي عدم احتمال التفتيش ) في الحال فقط لافي المال ايضاً كما هو الظاهر والا لاستغنى عن ذكر النيات \* والاولى أن يفسر بعدم احتمال تطرق مداخلة اللوم لانه مؤيد بالوحي بخلاف النظريات الثابتة

( ١ ) لا خفاء في أن المراد باللزوم المذكور في التعريف الثالث هو اللزوم بطريق النظر ولا شك أن المراد بالنظر هو النظر في نفسه أو ما يعمه والنظر في أحواله وعلى الثاني يرجع الى المعنى الاول وعلى الاول يكون مائلاً للاول تأمل ( منه ) ( ٢ ) وجه التدبر أنه اذا كان المراد باللزوم للمعنى المذكور يلزم أن لا يكون قسم لزوم الدليل الى بين وغير بين صحيحاً ( منه ) ( ٣ ) مثل ما سبق في التواتر ( منه )

ومن حيث عنوان التعريف بدعي فتأمل ( قوله أي عدم احتمال التفتيش ) هذا المعنى يتم الثبات فيلغوز كره اللههم الآن برأ عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لافي المال وفيه مناقبه \* فالاولى أن يفسر التيقن بالحزم المطابق

وتظهر أن ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري

{ حواشي العقائد اول }

والمحفوظ من حيث ذاته نظري



فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً \* فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول \* قلنا الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بان سماع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك ان أمكن

بالادلة العقلية الغير المؤيدة بالوحي قلنا لا يخلو عن مداخلة الوهم لان الوهم استيلاء<sup>(١)</sup> في طريق المناظرة لان التشابه في اليقين بالتفسير المذكور جار في جميع العلوم النظرية فلا وجه للتخصيص بالنظري الحاصل بخبر الرسول \* قال الفاضل الخنسي والاقرب أن مراد المصنف بيان قرينه من الضروريات في قوة اليقين \* ثم كلامه \* وليس على ما ينبغي لان التفاوت في اليقنيات بحسب القوة والنقصان على خلاف رأي الشارح تدبر ( قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد الخ ) أي العلم الثابت بخبر الرسول هو اليقين الجامع<sup>(٢)</sup> للمطابقة والجزم والثبات ( قوله والا لكان جهلاً<sup>(٣)</sup> أو ظناً أو تقليداً ) لان مقابل الاعتقاد الجامع للأوصاف الثلاثة لا يخلو من أن يكون خالياً عن المطابقة فهو الجهل المركب أو عن الجزم فهو الظن أو عن الثبات فهو التقليد \* والظن قد يطلق على ما يقابل اليقين مطلقاً \* ولا يخفى عليك أن المخلو عن المطابقة أو الجزم يستلزم الخلو عن الثبات من غير شك كما في المقلد المصيب وكما في الظن المطابق والمقلد الغير المصيب \* وفي احتمالات آخر وهي الخلو عن الاربع أو عن الثلاثة<sup>(٤)</sup> أو عن الاثنين<sup>(٥)</sup> ولا خفاء في أن الاول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئاً من الأمور المذكورة لان الاعتقاد معتبر في الشكل والجزم في الجهل والتقليد فلا تتم الملازمة المذكورة تأمل<sup>(٦)</sup> ( قوله فان قيل هذا ) أي العلم بمعنى الاعتقاد الجامع للأوصاف الثلاثة ( قوله في المتواتر ) أي في نفس المتواتر الذي هو القسم لخبر الرسول<sup>(٧)</sup> أو الخبر المعلوم كونه خبر الرسول بالتواتر دون غيره من الاخبار \* والحصص المستفاد من كلمة إنما ولفظ فقط إضافي ( قوله قلنا الكلام الخ ) حاصله منع الحصر المذكور ( قوله أو بغير ذلك إن أمكن ) كالإلهام والسماع في المنام والعلم ببلاغته<sup>(٨)</sup> وأسلوبه

(١) كما صرح به قدس سره في حاشية المطول في مراتب اليقين في بيان ترجيح الاستعمال بالقوة العقلية وأكيدة هذه الدرجة من المتفاد من أن الحاصل في المتفاد لا يخلو عن التشابهات للوهمية لان الوهم له استيلاء في طريق المباحنة بخلاف تلك الصورة القدسية ( منه ) (٢) سبأ المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ( منه ) (٣) ان كان جازماً غير مطابق أو ظناً ان لم يكن جازماً أو تقليداً ان لم يكن ثابتاً ( منه ) (٤) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم والثبات ( منه ) (٥) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم أو عن الجزم والمطابقة أو عن الثبات والجزم أو عنه وعن المطابقة تأمل ( منه ) (٦) لعل وجه التأمل أن النص على التيقيد أعني الأوصاف الثلاثة لا يجموع التيقيد والمقيد لان الحاصل بخبر الرسول استدلالى والعلم لا يكون الا مع الاعتقاد قسم الملازمة المذكورة ( منه ) (٧) ونجه التأمل أن الكلام في المنع مع حفظ الاعتقاد ولا شك أن ذلك منحصر في أحد الأمور المذكورة ( منه ) (٨) أعني المتواتر باعتباره نفسه لا باعتباره وصفه ( منه ) (٨) أي ببلاغته خير الرسول عليه الصلاة والسلام ( منه )

( قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد ) لا يخفى أن قوله يوجب العلم الاستدلالى من عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم \* وأيضاً سائر العلوم النظرية كذلك فوجه التخصيص بالذكر \* والاقرب أن مراد المصنف بيان قرينه من الضروريات في قوة اليقين وكما الثبات وكأنه إشارة الى ما يقال إن الادلة العقلية مستندة الى الوحي المقيد حتى اليقين والتأييد الإلهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن نائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فانها العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر

وأما خبر الواحد فأنما لم يعد العلم لعموم الشبهة في كونه خبر الرسول \* فإن قيل قلنا كان متواتراً أو مسبوفاً من في رسول الله عليه الصلاة والسلام كان العلم الحاصل به ضرورياً كما هو حكم سائر المتواترات والخصيات لا استدلالاً \* قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الأخبار به وفي المسوع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو إدراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله . والاستدلال هو العلم بمضمونه ونبوت مدلوله \* مثلاً قوله عليه الصلاة والسلام اليقظة على المدعي واليمين على من أنكر علم بالتواتر أنه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه أنه يجب أن تكون اليقظة على المدعي وهو استدلال \* فإن قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا يخصص في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى وخبر الملك وخبر أهل الاجماع والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند نزار قومته الى داره \* قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل

(قوله وأما خبر الواحد<sup>(١)</sup> الخ) جواب دخل مقدر تقريره أن خبر الواحد الذي ترويه الآحاد عن الرسول خبره<sup>(٢)</sup> فيجب أن يفيد العلم وليس كذلك (قوله أو مسبوفاً) إنما لم يتعرض للشق الأخير لأنه مجرد احتمال وليس مقطوعاً به كما أشار إليه بقوله أن أمكن (قوله قلنا العلم الضروري الخ) حاصله منع الملازمة بمعنى لا نسلم أنه إذا كان متواتراً أو مسبوفاً كان العلم الحاصل به ضرورياً إذ العلم الحاصل به إنما هو بمضمونه لا بكونه خبر الرسول وما هو المعلوم بالتواتر أو السمع هو كونه خبر الرسول (قوله ثم علم منه) أي سمعهم بالتواتر كونه خبر الرسول بطريق النظر \* والاستدلال هكذا إن هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو حق ومضمونه واقع ينتج من الشكل الأول إن هذا حق ومضمونه واقع \* فأشار بكلمة ثم الى أن مرتبة هذا العلم متأخرة عن مرتبة العلم بكونه خبر الرسول لأن الأول مما يستدل به على الثاني (قوله بما يرفع) من القرائن العقلية (قوله قلنا المراد) أي من الخبر الصادق الذي هو المقسم (قوله بمجرد كونه خبراً الخ) أي مع قطع النظر عن القرائن دون الأدلة واليه أشار بقوله مع قطع النظر عن القرائن فلا يجه أن اعتبار التجرد في الخبر الصادق يخرج خبر الرسول عن المقسم \* ولعل الوجه في اعتبار التجرد عن القرائن<sup>(٣)</sup> دون الدليل هو أن القرائن ليست مما يمكن أن ينضبط لاجبالاً ولا تفصيلاً أما اجبالاً فظاهر وأما تفصيلاً فللكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والانهاج بخلاف الدليل فإنه ليس كذلك \* والوجه الوجه<sup>(٤)</sup> فيه هو

(١) خبر الواحد في اللغة ما يرويه شخص وفي الاصطلاح ما لم يجتمع فيه شروط المتواتر فيتناول أقسام الخبر كلها سوى المتواتر (منه) (١) لعل قسم الحديث الى الخبر المتواتر وغيره من الآحاد إنما هو باعتبار وصفه أعني كونه خبر الرسول عليه السلام لا باعتبار نفسه فذكر (منه) (٢) فالخبر منحصراً في الآحاد والمتواتر منها المستفيض وغيره (منه) (٢) أي من جملة خبر الرسول (منه) (٣) لعله أراد بالقرينة مالا يفيد القطع مع الانضمام الى الخبر بالنسبة الى عامة الخلق بخلاف دليل فإنه مع الانضمام الى الخبر يفيد القطع واليقين بالنسبة الى العامة ولذا اندفع التدافع بينه وبين مقاله في التلويح من إعادة المتواتر للقطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب \* وفيه مالا يخفى (منه) (٤) اذ يمكن فيه الضبط كما في المتواتر (منه)

(قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتشيل والافهذه الحديث مشهور لا متواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لاعتناء الدلائل اذ الوجه في عدم الخبر الصادق سبباً مستقلاً استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بأن القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك

خبر الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون مفيداً للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول عليه السلام حكمه حكم خبر الرسول وخبر أهل الإجماع في حكم التواتر وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرد بل بالنظر إلى الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة قلنا فكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالاً (وأما العقل)

أن وجه دلالته هو كون الخبر خبر الرسول<sup>(١)</sup> فيكون الاستدلال بنفس الخبر بالنظر في أحواله كفا في الاستدلال بالعالم على وجود الصانع فيكون سبب العلم هو مجرد كونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام بخلاف القرائن فإنها أمور خارجة عن الخبر تأمل (قوله إذا وصل إليهم من جهة الرسول) يؤم أنه على تقدير وصوله إليهم من غير توسط الرسول لا يفيد العلم وليس كذلك والظاهر عدم الإفادة (قوله حكمه حكم خبر الرسول) قال الفاضل الحنفي وحاصل الجواب أن الحصر مبنى على المساحة لا على التحقيق \* ثم كلامه \* وقد يقال إن الحصر محقق والمساحة والتوسع في التسمين تأمل (قوله في حكم التواتر) لأنه خبر جمع لا يجوز العقل توأماهم على الكذب بالأدلة السمية كقوله عليه الصلاة والسلام إن أمي لا تجتمع على ضلالة كما في التواتر لكن بالداهة العقلية إلا أن العلم الحاصل به استدلالاً وبالتواتر يديهي \* ولا يبعد أن يدرج في خبر الرسول لأنه لا يفيد العلم ما لم تثبت حجة الإجماع<sup>(٢)</sup> وذلك ثابت بالأدلة السمية فيرجع إلى خبر الرسول حقيقة بالنظر إلى الأدلة الدالة على حجيته \* استدلال الفراء رحمه الله بقوله عليه الصلاة والسلام إن أمي لا تجتمع على ضلالة \* والشافعي رحمه الله بقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما نزل له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية (قوله قلنا فكذلك خبر الرسول) عليه الصلاة والسلام مبنى لا يفيد العلم بمجرد بل بالنظر إلى الأدلة فيكون خارجاً عن البحث تكبر أهل الإجماع \* ولك أن تقول إن غرض الحبيب درج خبر أهل الإجماع في خبر الرسول دون الإخراج عن البحث حتى يتوجه النقص بخبر الرسول عليه الصلاة والسلام ومقصوده من قوله بالنظر إلى الأدلة هو الإشارة إلى الوجه الاندراج في خبر الرسول عليه الصلاة والسلام بأنه لا يستقل بالإفادة من غير أن يستدل إلى خبر الرسول عليه الصلاة والسلام فيكون حكمه حكم خبر الرسول وقد يقال إن بين خبر الرسول وخبر أهل الإجماع فرقاً بأن<sup>(٣)</sup> الأول يفيد العلم بالنظر إلى نفسه وما ثبت في نفسه بخلاف الثاني فإنه بالنظر إلى الأدلة الخارجية دون ما ثبت في نفسه<sup>(٤)</sup> \* وقد يناقش بأن خبر أهل الإجماع تكبر الرسول يفيد العلم بالنظر إلى نفسه وما ثبت في نفسه هذا خبر أهل الإجماع

قوله في حكم التواتر (لأنه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن بالبساطة في التواتر وبالنظر في الإجماع وحاصل الجواب أن الحصر مبنى على المساحة لا على التحقيق

(١) إذا نسبة خبر الرسول عليه السلام إلى ذات الخبر مثل نسبة الامكان أو الحدوث إلى العالم تدير (منه) (٢) إذ لا يفيد إلا بانضمام الدليل السمي بخلاف التواتر فإنه يفيد بمجرد الاخبار من غير احتياج إلى انضمام التاكيد إليه (منه) (٣) إذ إفادة العلم منوطة بثبوت كونها حجة بالأدلة من الكتاب والسنة الواسلين إليها من جهة الرسول (منه) (٤) فإن خبر الرسول عليه السلام يفيد العلم بمجرد كونه خبر الرسول من غير مدخلة الأمر الخارج المتفصل عنه بخلاف خبر أهل الإجماع فإنه لا يفيد بدون مدخلة الأمر المتفصل من الأدلة السمية الدالة على حجية الإجماع كما يظهر بالتأمل الصادق تأمل (منه) (٥) قه اشتباه المارح بالمروض إذ الكلام في ذات خبر الرسول عليه السلام دون مفهوم خبر الرسول ودفعه غير خفي للذكي تأمل (منه)



وهو قوة النفس بها تستعمل العلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات \* وقيل جوهر تدرك به الفائيات بالوسائط والمحوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم أيضاً) صرح بذلك

وكل خبر شأنه كذا فهو حق ومضمونه واقع<sup>(١)</sup> وقد يقال ان حقبة الكبرى ههنا مستندة الى الادلة الخارجية بخلاف خبر الرسول<sup>(٢)</sup> اذ لا شيء من مقدمتي دليل الاقادة فيه يتوقف على الخارج \* والاولى في رده ان يقال ان المعنى في المقسم هو التجرد عن القرائن دون الدليل واقادة خبر أهل الاجماع بالنظر الى الادلة لا تقصر في البحث تأمل (قوله قوة للنفس) أراد بالنفس ماهو المنار اليه بآنا وأنت والمكلف بالاحكام التبليغية وهو إما الجوهر المجرد أو الجسم التوراتي اللطيف الساري في البدن الى غير ذلك على اختلاف الآراء والمذاهب على ما بين في موضعه \* قال الفاضل الحنفي ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك \* قلت وصف الشيء لا يسمى آلة له \* ثم كلامه \* وأنت تعلم ان العلوم الآلية كالنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف<sup>(٣)</sup> تحكم \* والاولى في الجواب ان يقال ان ما مر مني على ان العقل ملاك الامر وسلطان القوي الدراك<sup>(٤)</sup> في أسرار الادراك فكانه المدرك نفسه كما مر من الاشارة اليه ثمة والتأييد بما وقع في كلامهم من التنظير<sup>(٥)</sup> (قوله للعلوم والادراكات) من المقولات التصديقية والتصورية نظرية كانت أضرورية وقد تخص بالنظرية ولا وجه له (قوله غريزة) أي التي جبلت عليها فطرته وهي المسماة بالعقل الهولاني (قوله وقيل جوهر) وهي النفس بعينها \* قال الفاضل الحنفي والعرف واللغة على منابرتهما فلا يقال وقيل \* ثم كلامه \* وأنت تعلم ان ما استدله على جوهرية بقوله عليه السلام (ان الله خلق العقل على صورته فقال له أقبل فأقبل فقال له أدير فأدير) الى آخر الحديث وقوله عليه السلام (أول ما خلق الله تعالى العقل) يدل على ان العقل هو النفس بعينها \* والاولى في وجه ترجيح الاول ان يقال ان ظاهر كلام المصنف يستدعي المفارقة حيث عد العقل من اسباب العلم للخلق كالحواس والخير الصادق وذلك يدل على ان العقل كمدله منابر للنفس فكانه قال وتفسير العقل ههنا بالجواهر ليس على ما ينبغي على الإطلاق مع قطع النظر عن المقام والدوق تأمل (قوله الفائيات) عن الحواس عما لا يمكن ان تدرك بالحواس من المفهومات السكلية بدسبية كانت أو نظرية ويمكن ان يراد بها النظريات وبالوسائط الواسطة في التصديق اعني الادلة (قوله سبب للعلم أيضاً) قال الفاضل الحنفي عدم تقيده بالضروري أو الاستدلالي أو نحوها اشارة الى العموم \* ثم كلامه \* وقد يقال ان قوله وما ثبت منه جار مجرى التقييد بهما (قوله صرح بذلك) يدل على ان التصريح مختص به وليس كذلك حيث وقع التصريح في المتواتر بقوله يوجب العلم الضروري وكذا في خبر الرسول \* وأنت خبير بأن التفاوت

- (١) اذ مقدمتا دليل لإقادة القطع من الضمري والكبرى مأخوذة من نفس خبر الرسول فيكون الدليل نفس الخبر كالعلم بالنظر الى وجود الصانع تأمل فانه دقيق (منه) (٢) اذ نسبة خبر الرسول عليه السلام الى ذات الخبر كنسبة الامكان أو الحدوث الى العالم نذير (منه) (٣) أي بين الوصف الفطري وغيره من العلوم (منه) (٤) القوي الظاهرة والباطنة من جملة أوصاف النفس بل البدن (منه) (٥) وهو قولهم القدرة صفة مؤثرة كالادراكات (منه)

(قوله وهو قوة للنفس الخ)  
ان قلت هذا مناف لما مر  
في وجه الحصر من ان  
العقل ليس آلة غير المدرك  
قلت وصف الشيء لا يسمى  
آلة له وأما حمل الله على  
المصطلح فبعد (قوله  
وقيل جوهر الخ) هذا هو  
النفس بعينها والعرف  
واللغة على منابرتهما فلا  
يقال قبل (قوله سبب للعلم  
أيضاً) عدم تقيده  
بالضروري أو الاستدلالي  
أو نحوها اشارة الى العموم  
ففيه رد للفرق المخالفين

لما فيه من خلاف السنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الآليات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء \* والجواب أن ذلك لقصد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم \* على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل فيه آيات مانعتم فيتناقض فإن زعموا أنه معارضة للقائد بالفاسد \* قلنا إما أن يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً أو لا يفيد فلا يكون معارضة \*

بينهما بين (١) كلابيحي (قوله لما فيه من خلاف السنية) وكذا الحال في المتواتر (٢) \* وقد يقال أن هذا نكتة التصريح \* والقول بأن الخلاف نكتة ليس في مرتبة الخلاف هنا ليس على ما يفي (قوله في جميع النظريات) الأولى أن يقال بدله في جميع العقليات لما نقل عنهم أنهم قالوا لا طريق إلى العلم سوى الحس على ما هو المناسب للمقام وعدم قيد العلم بهما \* ونكتة التخصيص بالنظري غير خفية (٣) كلابيحي تدبر (قوله وبعض الفلاسفة) نقل عن أرسطو أنه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الإلهية \* والمهندسون أنكروا إفادته في الآليات بل في الطيبيات واعترفوا به في الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الخ) دليل البعض إذ لا خلاف في العلوم المتسقة المنظمة كالحسابيات والهندسيات (قوله فيه آيات مانعتم) من إفادة النظر العلم في بعض النظريات الإلهية لأن هذا الذي أي نسبة عدم المعلوماتية إلى ذات الله تعالى (٤) وصفاته حكم في الآلهي فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الآلهي \* وتخصيص محل النزاع بالأحكام الإيجابية (٥) الإلهية مما لا وجه له (٦) \* وقد يقال أن مجرد النسبة إلى ذات الله تعالى وصفاته هل يكفي في كونه من الآلهي فيه تردد والظاهر الكفاية (٧) \* لكن يبي أن هذا إنما يرد عليهم إذا ادعوا العلم في هذه المسئلة \* وأما إذا اكتفوا فيها بالظن فلا على ما نقل عن الإمام من أنه لا نزاع لاحد في إفادة النظر للظن وإنما الخلاف في إفادته اليقين تامل (قوله فإن زعموا الخ) يعني أن اعترفوا بعدم الإفادة هرباً من التناقض وادعوا أن ما ذكرنا شبهة توهم تقيض مدعى الخصم (٨) \* وانفرض منه مقابلة الوهم بالوهم (قوله قلنا الخ) قررره على ما في شرح المقاصد أن يقال أن ما ذكرتم أن أفاد بطلان مذهبا بوجه من الوجوه كان النظر مفيداً (٩) في الجملة \* وإن لم يفد كان لغوا وبقي دليلنا سالماً من المعارض \* وأنت خبير بأنه على هذا لا يجبه ما قال الفاضل الحشى

(١) أذ الكلام في التصريح به عنوان السبب إند الحكم به اجلاً \* وأنت خبير بأنه على هذا أن كلمة أيضاً في عبارة المصنف رحمه الله ليست وإفاده موقعها (منه) (٢) والنكتة لا يجب أن تكون مطردة فلا يرد ما قبل من أن الخلاف في المتواتر أيضاً وفيه هنا أيضاً تأكيد التصريح (منه) (٣) وهو أن كمال الإنسان بحصيل المطالب النظرية \* أو أن الخلاف متصور في النظريات حيث قالوا النظر الصحيح مفيد للعلم خلافاً للسنية \* والكلام الذي نقل عنهم قريبي (منه) (٤) مثل أن يقال ذات الله لا يعلم بالدليل العقلي (منه) (٥) وأما كون السالبة على صرافتها بدون الإرجاع إلى الموجبة السالبة المحمول مسئلة الفن فبحث آخر لا خصوصية له بالآلهي (منه) (٦) لأن مجموع المسئلة لا بد أن يكون من الأعراض الذاتية للوضوع وما نحن فيه ليس كذلك (منه) (٧) لأنه لا يلزم أن يكون المحمول من الأعراض الذاتية بل يكفي أن يكون موضوع المسئلة ذات الله وصفاته (منه) (٨) إلا أن يراد الإفادة على سبيل القطع لكن انتقل النقض إلى الشق الثاني (منه) (٩) فيه أن إفادة بطلان مذهبنا لا تستلزم آيات ما نفي تدبر إلا أن يراد الإفادة على سبيل القطع لكن انتقل النقض إلى الشق الثاني (منه)

(قوله بناء على كثرة الاختلاف الخ) هذا دليل بعض الفلاسفة لا السنية على ما توهم إذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والمعدنيات (قوله فيتناقض) لأن هذا نسبة عدم المعلوماتية إلى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الآليات لكن يرد أن يقال هذه الطائفة إنما تنفي العلم لا الظن ولعلمهم يدعون الظن في هذه المسئلة أيضاً (قوله فلا يكون فاسداً) يرد عليه أن إفادة الالتزام لاتنافي الفساد في نفسه والحجج الإلزامية شائعة في الكذب والقول بعدم إفادتها فنقول

( قوله فان قيل كون النظر مفيداً الخ ) هذا إنما ينفي العلم بالاقادة لا نفس ( ٦٣ ) الاقادة لكن القائل بنفسها قائل

بعلها والبتكر ينكرها معاً  
وهنا توجيه آخر لكن  
لا يسهل المقام ( قوله أثبات  
النظر بالنظر ) أي أثبات  
اقادة النظر باقادة النظر  
وذلك لان القضية الكلية  
أعني قولنا كل نظر مفيد  
مشتملة على أحكام جزئياتها  
فأثبت الكلية بالنظر  
المخصوص أثبات حكم ذلك  
المخصوص بنفسه \* وقد  
يقال معنى أثبات الحكم  
استفادة العلم به فاللازم  
استفادة العلم بالحكم من  
نفس الحكم ولا خلل  
فيه \* وقد زعمه الشارح  
في شرح المقاصد ولم  
يلفت إليه هنا ( قوله  
وثمة دور ) أي توقف  
الشيء على نفسه الذي هو  
خاصل الدور ( قوله  
والنظري قد ثبت بنظر  
مخصوص الخ ) حاصله أنا  
ثبت الكلية بشخصية  
ضرورية ويجوز أن تكون  
الكلية نظرية والشخصية  
ضرورية اذا لم تؤخذ  
بنسوان الكلية ليلزم  
نظرية الحصول فيها أيضاً  
فاللازم أثبات حكم هذا  
النظر من حيث أنه نظر  
بحكمه من حيث مخصوص  
ذاته ولا خلل فيه \*

فان قيل كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصفه الاثنين  
وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وإليه دور \* قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف إما لعناد  
أو لقصور في الإدراك فان المقول متفاوت بحسب القطرة باتفاق من العقلاء واستدلاله من الآثار  
وشهادة من الاخبار والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير  
وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة

يرد عليه أن إقادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه \* ثم كلامه \* وأيضاً يحتمل أن يكون مقصود الزاعم  
بما ذكره التشكيك فلا يثبت الجواب حينئذ تأمل ( قوله فان قيل الخ ) لا يقل هذه شبهة من قبل  
السنية فتفيد عدم العلم باقادة النظر دون انتفاء صدقه (١) لجواز أن يكون صادقاً متحققاً في نفس الأمر  
مع امتناع العلم بالمضمون \* لان المتيقن ادعى صدق هذه القضية ومعلوميتها لان المقصود منها يرتب  
على العلم بالصدق والتكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به فاذا  
أقادت الشبهة المذكورة عدم العلم بالصدق ثبت مدعي التكر \* وأنت خير بأن هذه الشبهة لو تمت لزم  
ثبوت قبض ما ادعي التكر (٢) إلا أن يدعي الظن في هذه المسئلة دون العلم ( قوله أثبات النظر بالنظر )  
أي أثبات اقادة كل نظر صحيح باقادة نظر صحيح مخصوص من العلم بحذف المضاف في الموضعين (٣) ( قوله  
وانه دور ) أي الأثبات المذكور دور أي يستلزم الدور بالمعنى المصطلح لان العلم بالكلية أعني كل  
نظر صحيح يفيد العلم بموقف على العلم باقادة النظر المخصوص الذي يستدل به على ذلك الحكم  
الكلبي وهي من فروع ذلك الكلبي والحال أن علم الفرع يستفاد من الاصل الكلبي بضم الصفوي  
سهلة الحصول اليه هكذا هذا نظر صحيح وكل نظر هكذا يفيد العلم بنتج هذا يفيد العلم \* ومن هذا  
ظهر لك أنه لا حاجة الى حمل الدور هنا على المعنى المجازي الذي هو حاصل الدور أعني توقف  
الشيء على نفسه كما حمله الفاضل المحشي حيث قال أي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور  
( قوله قلنا الضروري الخ ) جواب باختيار الشق الاول كما اختاره الامام الرازي ( قوله وشهادة من  
الاخبار (٤) مثل قوله عليه السلام ( كل مبسر لما خلق له ) وقوله عليه السلام ( كلوا الناس على قدر عقولهم )  
وقوله عليه السلام في حق النساء ( من ناقصات العقل والدين ) ويؤيده جمل شهادة المرأتين بمنزلة  
شهادة رجل واحد نذر ( قوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص الخ ) اشارة الى الجواب باختيار  
الشق الثاني \* حاصله أن المطلوب النظري الذي هو اقادة النظر الصحيح للعلم مبرراً عنه بنسوان  
النظر ملحوظاً على وجه الاجمال مثل أن يقال كل نظر صحيح يفيد أو بعض نظر صحيح يفيد على  
اختلاف الرأيين من الآمدى والامام يمكن أثباته بنظر صحيح مخصوص لا يعبر عنه بالنظر الصحيح

(١) لان اللازم من عدم الضرورة والنظرية عدم العلم باقادة النظر دون انتفاء اقادة النظر والكلية  
فيه ( منه ) ( ٢ ) أعني كون بعض النظر مفيداً للعلم اذ العلم بهذه المسئلة التي ادعاها المنكر أعني لا شيء  
من النظر يفيد للعلم حاصل بالنظر تأمل ( منه ) ( ٣ ) أو في أحدهما وأما عدم القول بالحذف فيحتاج  
الى تكلف كما لا يخفى ( منه ) ( ٤ ) وأيضاً يدل على تفاوت العقل قوله تعالى ( ادع الى سبيل ربك  
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ) اذ المراد من الحكمة هو البرهان ومن الموعظة  
الحكاية ومن المجادلة هي الجدل والبرهان بالنسبة الى العقل الناقص ( منه )

هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدفع عنك خرافات الاوهام



وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيداً للعلم \* وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا تليق بهذا الكتاب (وما ثبت منه) أي من العلم الثابت بالعقل (بالبداهة) أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر (فهو ضروري كالملم بأن كل الشيء أعظم من جزئه) فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء \* ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلاً قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء (وما ثبت بالاستدلال)

بل ملحوظاً بذاته لا بعنوان النظر بحيث يكون العلم باقادة العلم ضرورياً لا يحتاج إلى نظر آخر وإن كان محتاجاً إليه حال كونه ملحوظاً ومعبراً عنه بعنوان النظر إذ الحكم يختلف نظرية وبداهة باختلاف العنوان فإذا قصدنا تحصيل إفادة نظر من الانظار للعلم على ما هو المدعى عند الإمام أعني بعض النظر الصحيح بفيد العلم فنقول أن العالم متغير وكل متغير حادث فيفيدنا العلم بأن العالم حادث فقد وجد نظر صحيح بفيد العلم بلا شبهة وإذا قصدنا تحصيل كل نظر صحيح بفيد العلم على ما هو المدعى عند الآمدي قلنا أن إفادة القياس المذكور للعلم ليس لخصوصية بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بالشرائط بفيد العلم لأن الاشتراك في الدالة للمقتضية يوجب الاشتراك في الحكم المترتب عليه. وعجاجة الكتاب ظاهرة إلى توجيه الثاني حيث قال وليس ذلك لخصوصية الخ (قوله وليس ذلك لخصوصية الخ) هذا إشارة إلى جواب دخل مقدرك أنه قيل المدعى كلية فلا يثبت بكون هذا النظر الصحيح الجزئي مفيداً للعلم ولا شك أن هذا النظر الجزئي بهذه الملاحظة كما يثبت حكم غيره من الانظار الجزئية في ضمن تلك الكلية كذلك يثبت حكم نفسه<sup>(١)</sup> في ضمن الكلية من غير لزوم توقف الشيء على نفسه والتأقضى وقد يجاب عنه بأن آيات المطلوب<sup>(٢)</sup> بدليل يتوقف على العلم بمقتضيات الدليل دون العلم باقاده إذ كثيراً ما يحصل العلم بالنتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللزام حينئذ من نظرية كل نظر صحيح بفيد العلم هو أن يتوقف العلم بها على إفادة النظر بخصوص في نفسه لا على العلم باقاده حتى يلزم الدور لأن المتوقف حينئذ هو العلم بها لانفسها والمتوقف عليه هو نفس إفادته دون العلم باقاده تأمل (قوله أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر<sup>(٣)</sup>) كان الأول إشارة إلى المعنى القوي لافظ البداهة. والثاني أعني قوله من غير احتياج إلى الفكر إشارة إلى المعنى المراد به هنا بقربنة المقابلة (قوله بأن كل الشيء أعظم من جزئه) هذا في المركبات للمقدارية المسبوبة وليس على إطلاقه على ما لا يخفى \* وقد يناقش فيه على رأي القائلين بتركب الأجسام من الجواهر الفردة إذ ثبوت الأعظمية في الكل لا يتصور بدون ثبوت الأصغرية في الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الأعراض الأولية له ولا مقدار في الجزء تأمل

(قوله من غير احتياج إلى الفكر) الأول أن يقول من غير احتياج إلى مطلق السبب لأن ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج إلى مطلق السبب وجملة تفسيره لأول التوجه لا يلزم تقرير الشارح كما شرفه (قوله فهو ضروري كالملم الخ) الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح أن الضروري في مقابلة الأكتافي بمعنى الجاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار ويرد عليه أن المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقصور وأنه يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهلاً فالأولى ما في بعض الشروح من أن البداهة عدم توسط النظر لا أول التوجه والضروري يقابل البكسي والاستدلالي وهما مترادفان

(١) أي يثبت حكم نفسه من حيث أنه نظر بحكمه من حيث هو بخصوص ذاته (منه) (٢) من إفادة النظر في بعض النظريات الإلهيات لأن هذا الذي من نسبة عدم المعلوماتية إلى ذات الله تعالى وصفاته حكم في الإلهي فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الإلهي وتخصيص النظر بالأحكام الإيجابية الإلهية مما لا وجه له \* وقد يقال إن مجرد النسبة إلى ذات الله تعالى وصفاته هل تكفي في كونه الإلهي ففيه تردد والظاهر الكفاية (منه) (٣) لعل قوله من غير احتياج تفسير لقوله بأول التوجه (منه)

(قوله)

أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلة على المعلوم كما إذا رأى ناراً فعلم أن لها دخاناً أو من المعلوم على العلة كما إذا رأى دخاناً فعلم أن هناك ناراً \* وقد يخص الأول باسم التحليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) أي حاصل بالكسب وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات والاستثناء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحيات فالأكتسابي أعم من الاستدلالي لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال أكتسابي ولا عكس كالأبصار الحاصل بالتقصير والاختيار \* وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الأكتسابي ويقرر بما لا يكون محصيه مقدوراً للمخلوق

(قوله ويقرر بما لا يكون

محصيه الخ) كفة ما عبارة

عن العلم الحاصل بقريته أنه

قسم من أقسام العلم الحادث

فلا يلزم كون العلم بحقيقة

الواجب ضرورياً \* لكن

يرد عليه أن بعضهم أدرج

الحيات في هذا التفسير

لتوقفها على أمور غير

مقدورة لا تعلم ما هي ومتى

حصلت وكيف حصلت

فكيف يدرجها الشارح

في الكسبي القسم له \*

وجوابه أن الشارح حمل

التعريف على لقي دخل

القدرة وذلك البعض

حمله على لقي استقلال

القدرة ولكل وجهة هو

مولها

(قوله أي بالنظر في الدليل<sup>(١)</sup>) ولا يبعد أن يفسر الاستدلال بنفس الدليل (قوله وقد يخص الأول باسم التحليل) وهو المسمى بالبرهان اللهي أي من العلة إلى المعلوم (قوله والثاني بالاستدلال) وهو المسمى بالبرهان الإنساني يعني أن المشهور أطلاق الاستدلال على الاستدلال من العلة على المعلوم وبالعكس ويرى بالخص الأول باسم التحليل والثاني بالاستدلال وإضافة الاسم بيانية والباء داخلة على التصور (قوله أي حاصل بالكسب) لإخفاء في أن ما سر من تغير البداهة بقوله من غير احتياج إلى الفكر<sup>(٢)</sup> والحكم على ما ثبت بالبداهة بالمعنى المذكور مطلقاً بأنه ضروري يقتضي أن يفسر الأكتسابي بالحاصل بالنظر والفكر ويراد بالضروري ما يقابل الاستدلالي (قوله والنظر في المقدمات) عطف تفسيري للصرف (قوله فالأكتسابي أعم) مطلقاً أي بحسب الصدق والخلل \* وعند بعض المحققين أعم منه بحسب المفهوم وأما بحسب الصدق فتلازمان بالاتفاق (قوله فقد يقال في مقابلة الأكتسابي) كما وقع في عبارة الكتاب (قوله ويقرر بما لا يكون محصيه مقدوراً للمخلوق<sup>(٣)</sup>) قال الفاضل المحنبي كفة ما عبارة عن العلم الحاصل بقدرة أنه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب تعالى ضرورياً \* ثم كلامه \* والظاهر أن الحصول متميز في ماهية العلم فلا حاجة إلى التقييد بالحاصل<sup>(٤)</sup> وإطلاق العلم على غير الحاصل لا يجوز سباً على ما ليس من شأنه أن يحصل \* وأيضاً قد يناقش فيه بأن مثل هذه القرينة في باب التعريف غير مقبولة \* وقد يقال إن الضروري بمعنى عدم التوقف على النظر<sup>(٥)</sup> يصدق على علمه تعالى فاقتصاص الضروري وجعله من أقسام العلم الحادث ليس بجيد<sup>(٦)</sup> إلا أن يجعل التقابل

(١) الدليل على ما سر ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه فلا بد حينئذ من التجرب بدق تصحح الإضافة (منه) (٢) على وجه كلي كما يستدعيه المبدل أي الحكم بالأكتسابي على ما ثبت بالاستدلال (منه) (٣) ومما يليق أن يشار إليه هنا هو أنه قدس سره قال في شرح المواقف وما لا يكون محصيه مقدوراً لا يمكن التفكك عنه \* أقول إن الملازمة في حيز المنع لجواز توفيق النبي على أشياء متعددة بعضها مقدور كالاحتباس وبعضها غير مقدور فيصدق عليه أن محصيه غير مقدور وإن كان تركه مقدوراً بترك الأسباب المقدورة فاذن انفكاكه لعدم مباشرة الأسباب المقدورة من أول الأمر (منه) (٤) وأيضاً أن اعتبار قيد الحصول مثن عن اعتبار العلم بأن يقال إن قيد الحصول مراد هنا بالقرينة المذكورة (منه) (٥) والاستعداد المعبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة إلى العتوب وعدم النظر من هذا القليل فلا يشمل علمه تعالى لا يجالس بينه وبين علمنا وفيه تأمل (منه) (٦) وقد يقال إن كلا من الضروري والنظري لا يخلو عن إسهام الحادث ولهذا لا يوصف علمه تعالى بهما (منه)

( قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي (٦٦) ويغير الخ ) يشتر إلى ان الكلام في العلم التصديقي وانها قسمان منه

( قوله فظهر أنه لا تناقض  
الخ ) وجه التناقض أنه جعل  
الضروري في مقابلة الكسبي  
وجعل الحاصل بنظر العقل  
من الكسبي ثم قسمه الى  
الضروري والاستدلالي  
فكان قسم الشيء قسماً  
وحاصل الدفع أن القسم  
ما يقابل الاكتسابي والقسم  
ما يقابل الاستدلالي هذا  
وليت شعري كيف يجيل  
التناقض ابتداء وقد مر أن  
العلم لا يكون الا بالاسباب  
وصاحب البداية جعل  
الكسبي ما يكون مباشرة  
الاسباب ثم قسم مطلق  
الاسباب الى ثلاثة ثم قسم  
ما هو بسبب خاص أعني  
نظر العقل الى الضروري  
والاستدلالي فليس المقسم  
الاسباب المباشرة حتى يكون  
الحاصل بنظر العقل حاصل  
بسبب مباشرة فيتناقض  
ولو سلم فيجوز أن يكون  
بين القسم والاقسام عموم  
من وجه فيكون نظر  
العقل أعم من وجه من  
السبب المباشر والقسم هو  
الحاصل بالأعم فلا تناقض  
أصلاً ثم يرد على التقسيم  
الثاني منع الحصر بالحدسيات  
والتجربيات فيحتاج الى  
جعل قوله من غير فكر

وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويغير بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل  
بالحواس اكتسابياً أي حاصلًا بمباشرة الاسباب بالاختيار : وبعضهم ضرورياً أي حاصلًا بدون الاستدلال  
فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال إن العلم الحادث نوعان \* ضروري وهو  
بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكية دون الايجاب والسلب . أو يقال إن الضروري يورث  
الحدوث ولهذا لا يوصف علمه تعالى \* قال الفاضل المحشي لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحيات في هذا  
التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة اذ لا نعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح  
في الكسبي القسم له وجوابه أن الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حمله على  
نفي استقلال القدرة \* ثم كلامه \* ولا خفاء في أن المتبادر من القدرة عند إطلاقها هي القدرة التامة وحمل  
اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب عند استقاء القرينة الواضحة \* وقد يمنع التبادر . وأيضاً يقال إن ماهو  
المتبادر خلاف المذهب \* ولو قيل إن المراد استقلال القدرة بطريق العادة بمعنى أن تكون قدرتنا  
كافية في تحصيله عادة وذلك ليس خلاف المذهب \* قلنا إن الكسبي قد يتوقف على أشياء ضرورية  
كالمبادئ الضرورية فلا نكتفي قدرتنا في تحصيله أيضاً عادة الا أن يقال ان العبرة بالامور القريبة \* وأيضاً  
أن مثل ما قيل في الحيات محتمل في الاكتسابي والنظري أيضاً وعدم العلم بالامر لا يستلزم العلم  
بعدمه فلا قطع بكفاية قدرتنا في تحصيل النظريات والكسبيات \* وأيضاً ما ذكره البعض في بيان  
توقف الحيات على الامور الغير المقدورة من قوله اذ لا نعلم ماهي الخ لا يفيد ما ادعاء اذ عدم العلم (١)  
لما ومتى وكيف لا يفيد الحكم بكون تلك الامور الغير المقدورة موقوفة عليها (٢) والحق أن أمر  
التوقف على الامور الغير المقدورة غير معلوم في الحيات كما أنه غير معلوم في النظريات والكسبيات  
بل هو مجرد احتمال والحكم بالتوقف في أحدهما دون الآخر محكم بحث (٣) ولهذا لم يلتفت اليه  
الشارح ولم يدرج الحيات في هذا التفسير تأمل ( قوله فمن هنا جعل الخ ) أي من إطلاق الضروري  
تارة في مقابلة الاكتسابي وتفسيره بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وأخرى في مقابلة  
الاستدلالي وتفسيره بما لا يحتاج في حصوله الى نظر وفكر \* وأنت خير بأنه يحتمل أن يكون  
المتنأ هو القول بتوقف الحيات على الامور الغير المقدورة كما قال البعض وبعدمه كما هو الظاهر  
المشهور دون الإطلاق تارة في مقابلة الاكتسابي والاخرى في مقابلة الاستدلالي فالحصر المستفاد  
من تقديم الجار في حيز المتع كما لا يخفى تدبر ( قوله بالاختيار ) نصريح بما علم ضمناً لأن المباشرة  
هو الكسبي وذلك لا يكون الا مع الاختيار ( قوله فظهر أنه لا تناقض الخ ) توجيه التناقض أنه جعل  
الضروري في مقابلة الكسبي وفهمه بما يحدث في النفس بلا كسب واختيار وجعل الحاصل  
بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى ضروري واستدلالي فجعل قسم الشيء قسماً له \* وحاصل  
الدفع أن القسم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي \* ولك أن تقول ان الاستدلالي  
أخص من الكسبي مطلقاً وتقيض الأخص المطلق أعم مطلقاً من تقيض الأعم المطلق فإذا كان  
ما يقابل الاستدلالي قسماً من الاكتسابي يستلزم كون ما يقابل الاكتسابي قسماً منه لان الأعم

(١) فيه أن عدم العلم ليس من الحيات ( منه ) (٢) فيه أن عدم العلم لعدم العلم بالخصوصيات  
( منه ) (٣) وبالجمله إن هذا من قبيل الحكم بالامر المجهول المتساوي الطرفين ( منه )

( المطلق )

تفسيراً لقوله بأوله نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر



ما يجدته الله في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله . واكتسابي وهو ما يجدته الله فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه وأسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل . ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان \* ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكير كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء . واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكير كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان ( والالهام ) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض ( ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق ) حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة المذكورة . وكان الأولى أن يقول من أسباب العلم بالشيء الآلة حاول التنبه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلاح

المطلق إذا كان قسماً من الشيء يوجب كون الآخر قسماً منه بناء على أن القسم أخص مطلقاً من المقسم . ولا مخلص عنه إلا أن يقال أنه يجوز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه أو يجعل الضروري المقابل للاستدلالي في المقسم . قال الفاضل الحنفي وليت شعري كيف يتجمل التناقض ابتداءً وقد سر أن العلم لا يكون إلا بالأسباب وصاحب البداية<sup>(١)</sup> جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الأسباب ثم قسم مطلق الأسباب الى ثلاثة ثم قسم ما هو بسبب خاص أعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الأسباب المباشرة<sup>(٢)</sup> حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب مباشرة<sup>(٣)</sup> فيتناقض . ولو سلم فيجوز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالأعم فلا تناقض أصلاً . ثم كلامه . ذلك أن قول أن وجه التخييل هو أنه جعل الضروري ابتداءً قسماً للاكتسابي غير متناول للاختباري وجعله ثانياً متناولاً للاختباري في الجملة حين حصر الحاصل من نظر العقل في الضروري والاستدلالي وأدرج ما عدا الاستدلالي في الضروري كالحدسيات والتجربيات والحسيات فكانه قال لاشي من الضروري باختيار وبمن الضروري اختياري ( قوله كالعلم بوجوده ) يدل على زيادة الوجود وهو خلاف مذهب الاشعري ( قوله وهو مباشرة الخ ) أي الكسب مباشرة أسباب العلم . صريح في أن المباشرة لا تنفك عن الاختيار كما أشرنا اليه آنفاً ( قوله وأسبابه ) أي العلم ورجع الضمير الى الكسب تكلف ( قوله ونظر العقل ) الظاهر أن يقال والعقل كما قال المصنف ( قوله الى نوع تفكير ) الأولى الاعتراض على ذكر تفكير وترك لفظ نوع كما تقتضيه المقابلة ( قوله المفسر بالقاء معنى في القلب ) الظاهر أن المراد بالمعنى ما يقابل المحسوس أعني ما لا يمكن أن يحس دون ما يقابل اللفظ وأن هذا القيد لا يخص لان الإلهام بمعنى الاعلام بإزالة الكتب سبب للعلم ( قوله بطريق الفيض ) أي بلا . كتاب واستفادة كما هو المشهور . وقد يقال لا بد من قيد من الخبر لنخرج الوسوسة . والقول بأن الفيض لا يكون إلا بطريق الخبر ليس بجيد تدبر ( قوله عند أهل الحق ) خلافاً لبعض المتصوفة والروافض أنه من أسباب العلم مستدلين بقوله تعالى ( فأنزلها فجورها ) الآية . والجواب بعدم تسليم دلالة على السببية أن الإلهام هنا بمعنى الاعلام بإزالة الكتب وإرسال الرسل . ومن هنا ظهر لك

(١) وأيضاً فسر صاحب البداية كلاماً من الضروري والاكتسابي بمعنى منابر لمعنى الآخر فلا مجال لتوهم التناقض . وكون مشاكلة اللفظ منشأ التوهم بعيد فتأمل ( منه ) (٢) بناء على حسن الظن في شأن صاحب البداية ( منه ) (٣) على التوصيف والتأنيث بتأويل السبب بالملكة ( منه )

( قوله حتى يرد به الاعتراض الخ ) فيحتاج الى دفعه بأنه لما لم يتناقض بعد سبباً متقبلاً غرض جميع أدرجوه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان

عليه البعض من تخصيص العلم بالمركات أو السكيات والمعرفة بالنبائط أو الجزئيات الآن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له \* ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم بامانة الخلق ويصلح للالزام على الغير والافلا شك أنه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام ألهمني ربي وحكي عن كثير من السلف وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يتبدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكانه أراد بالعلم مالا يشملها والا فلا وجه لخصر الاسباب في الثلاثة ( قاله عالم ) أي ماسوي الله تعالى من الموجودات

وجه تخصيص الحكم بالإلهام المفسر بالمعنى المذكور تأمل ( قوله مما لا وجه له ) لعل الوجه فيه هو التنبية على أن الملهم لا يكون الا حقاً وثابتاً وهو لا يتعلق بالباخبر ولو كان الإلهام سبباً لا يكون الا لازماً للحق (١) ( قوله وأما خبر الواحد الخ ) إشارة الى جواب دخل مقدر فكانه قيل حصر الاسباب في الثلاثة في حين المتع اذ خبر الواحد وكذا تقليد المجتهد فيد ان العلم مع أنهما ليسا من الاسباب الثلاثة المذكورة \* وحاصل الجواب أنه أراد بان العلم الاعتقاد المطابق للجازم الثابت لا ما يسمي الظن (٢) والجزم الذي يقبل الزوال ( قوله فكانه أراد بالعلم الخ ) لا يقال إن تعريفه بقوله صفة تجلي بها المذكور يتنافى هذه الإرادة لانه يتم اليقينية وغير اليقينية كما صرح به الشارح ثم حيث قال فيشمل التصديقات اليقينية وغير اليقينية \* لانه رده تأييداً حيث قال ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن \* ولوقيل ان هذا يدل على أنه أراد بالعلم مالا يشمل الظن فقط لا ما يشملها \* قلنا الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال من قيل الظن الغالب لكن قوله ولكن ينبغي الخ يدل على أن ظاهراً التعريف ناظر الى العموم وهذه الإرادة ليست مقطوعة بها ولهذا قال ههنا فكانه الخ ( قوله والافلا وجه الخ ) ليس على ما ينبغي كما لا يخفى \* والاولى أن يقال لان العلم عندهم مقابل للظن واطلاق العلم على ما يسمي الظن والتقليد خلاف العرف واللفظ (٣) تدبر ( قوله قاله عالم ) مشتق من العلم وهو في الاصل اسم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الصانع كالحاتم لما يحتم به \* ويسمى به كل جنس موجود من حيث أنه يعلم به الصانع سواء كان من ذوي العلم أو لا \* وقد يخص بذوي العلم ويقال العالم اسم لذوي العلم وعلى التقديرين اما اسم للمجموع أو للتدبر المشترك \* وصحة الجمع تؤيد الثاني (٤) ( قوله أي ماسوي الله تعالى ) الموصول وان كان يتم الاشخاص والاجناس لكن المراد هو الاجناس بقرينة قوله يقال عالم الاجسام الخ الا أن مثل هذه القرينة غير مرضية في باب التعريفات ( قوله من (٥) الموجودات ) الخارجية اذ هم لا يقولون بالوجود الذهني \* على أن المستدل به وما يعلم به الصانع هو الحوادث \* ولعل القول بوجود الاجناس إنما هو باعتبار الافراد الشخصية لا باعتبار أنفسهم اذ الموجود في الحقيقة ليس الا الاشخاص فاطلاق العالم على الاجناس إنما هو باعتبار الافراد للتدرجتها تحتها \* ولذا قيل ان العالم عبارة عن الآحاد المتجانسة

( قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ) قيل الصحة ههنا بمعنى النبوت قال الشاعر \*  
صح عند الناس أي عاشق \*  
أي ثبت وجوابه أنه خلاف الظاهر وفيه استدراك وإيهام خلاف المقصود ( قوله فكانه الخ ) كلمة كان غير مرضية ههنا فتأمل

- (١) أي الثابت في نفس الامر فبني قوله بصحة الشيء أن الشيء الصحيح ثابت في نفس الامر  
(٢) ( منه ) (٢) قد يقال ان الظن المقابل للعلم يتناول الشكل قطعاً ( منه ) (٣) قد يقال ان الظن المقابل للعلم يتناول الشكل ( منه ) (٤) ويؤيد الاول قوله من الموجودات بلفظ الجمع ( منه )  
(٥) الظاهر أن كلمة من لبيان وتحتل التبيين ( منه )

بما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك.

(قوله مما يعلم به) أي من شأنه أن يعلم<sup>(١)</sup> به قال الفاضل المحشي إشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور ولا يلزم الاستدراك<sup>(٢)</sup> ثم كلامه \* فحينئذ نخرج الصفات عن التعريف بقيد سوي<sup>(٣)</sup> خلا على المعنى المصطلح كما يشمر به عبارة الشارح ويخصيص الموصول بالاجناس أو باعتبار قيد المتجانسة في التعريف هو الكل غير جيد<sup>(٤)</sup> والاولى أن يعد من التعريف ويحترز به عن الصفات<sup>(٥)</sup> على أن ذكر القيد في التعريفات للتوضيح والإشارة الى المناسبة بين المعنى الاصل والمعنى العرفي شائع ولا تعد أمثال هذه القيود مستدركة كيف والإشارة الى وجه التسمية والمناسبة أمر معتد به (قوله يقال عالم الاجسام) كأنه من تمة التفسير وإشارة الى ما هو المراد به<sup>(٦)</sup> يعني ليس المراد جميع<sup>(٧)</sup> ماسوي الله بحيث لا يكون له أفراد بل المحصر في فرد بل ما يعم الكل والبعض من الاجناس فالعالم يطلق على الكل وعلى كل جزء منه من الاجناس باعتبار الوضع الواحد كاطلاق القرآن عند الأصوليين على الكل والبعض قال الشارح في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسماً للمجموع بحيث لا يكون له أفراد بل أجزاء فيستعجمه<sup>(٨)</sup> ثم كلامه \* ولعله أراد أنه موضوع لما يعم كل جنس وإطلاقه عليه من قبل اطلاق اسم الكل على جزئياته كاطلاق لفظ الانسان على زيد وعمرو<sup>(٩)</sup> دون اطلاق الاسم على الموضوع له بأن يكون موضوعاً لكل واحد واحد من الاجناس بأوضاع متعددة كما في لفظ البين أو بوضع واحد كما في أسماء الإشارة إذ الوضع العام والموضوع له الخاص مخصوص بموضع والعالم ليس منها وفي الحدود أن العالم مجموع الاجسام الطبيعية والبسطة كلها ويقال العالم لكل موجودات متجانسة وفي الصحاح أن العالم الخلق والجمع العوالم قبل العالم جمع لا واحد له والعوالم جمع الجمع قال قيس سره في شرح الكشاف أن العالم لما كان مطلقاً على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع ولهذا نوهم أنه جمع لا واحد له وليس بجمع حقيقة (قوله وعالم النبات) جمع الاجسام والاعراض وأفراد البوائق رعاية لما هو المشهور في ألسنتهم وإطلاقهم وفيه نكتة أخرى<sup>(١٠)</sup> كما لا يخفى تأمل (قوله الى غير ذلك) من الاجناس الموجودة

(قوله مما يعلم به الصانع)  
إشارة الى وجه التسمية  
وليس من التعريف كما  
هو المشهور والا يلزم  
الاستدراك (قوله يقال عالم  
الاجسام الخ) إشارة الى  
أن المراد ماسوي الله تعالى  
من الاجناس فزيد ليس  
يعلم بل من العالم والى أن  
العالم اسم للقدور المشترك  
بينها فيطلق على كل منها  
وعنى كلها لأنه اسم للكل  
والا لما صح جمعه

(١) فيه أن تفسير العالم بهذا التفسير ليس محصياً بصاحب الاصطلاح وتصحيح التعريف على رأيه غير جيد (منه) (٢) وبه أيضاً خرج مجموع المركب من الواجب والممكن تأمل (منه) (٣) فيه إشارة الى أمور ثلاثة أحدها أنه اسم للقدور المشترك بين الكل والجزء<sup>(٤)</sup> وثانيها أنه غير مختص بذى العلم وثالثها أنه اسم للاجناس دون ما يعمها والاشخاص تأمل (منه) (٤) فيه أن اطلاق اسم العالم على كل جنس كاف في صحة الجمع لكنه نصف (منه) (٥) أجيب عنه بأن اطلاق العالم على كل جنس من الموجودات ولو بطريق المجاز كاف في صحة الجمع (منه) (٥) اعلم أن زيدا فرد الفرد اذا كان العالم اسم الكل والجزء ان كان اسم الكل وجزء الجزء اذا كان مجموع الآحاد المتجانسة (منه) (٦) وهي أن العالم كما يطلق على الاجناس من حيث الجمعية كذلك يطلق عليها من حيث الافراد (منه) (٦) وهي أن تحت الجسم والعرض طبائع كثيرة مختلفة بالحقيقة بخلاف النبات فانه ليس تحت طبائع مختلفة وبخلاف الحيوان فان عنده وان كان طبائع مختلفة لكنها ليست كثيرة فلذلك أفرادها ولهذا النكتة أشار بإيراد الاجسام والاعراض بصيغة الجمع الى أن الاجسام والاعراض من الافراد السككية والشخصية وإيراد النبات والحيوان بعدها بصيغة الافراد مع أن الاجسام نعم النبات والحيوان الى أن المراد بما سوى الله تعالى الطبائع السككية لا مطلقاً فانهم (منه)



فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما أنها ليست عنها (بجميع أجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث) أي يخرج من العدم الى الوجود بمعنى أنه كان معدوماً فوجد خلقاً للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة. نعم أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج

(قوله فيخرج صفات الله تعالى) من العالم وما فيها بأن تكون جزئياً أو جزءاً (قوله ليست غير الذات) يدل على ان الصفات تخرج بقيد سوي بالمعنى المصطلح \* وقد عرفت ما فيه (قوله بجميع أجزائه) أي بتمامها يعني كل واحد واحد من أجزائه \* وهذا صريح في أن العالم اسم للكل دون القدر المشترك فلا تكون القضية كلية متعارفة <sup>(١)</sup> بل مخصوصة فلا تكون مشكلة الفن الا بالتأويل البعيد بأن كل جزء من أجزائه محدث \* والقول بأن المراد من الاجزاء الجزئيات وانما عبر عنها بالاجزاء تنبيهاً على أن لكل واحد من الجزئيات حيلة الجزء اذ المجموع أيضاً من جزئيات العالم فاسد اذ اللازم منه كون أكثر الجزئيات جزءاً للبعض دون كون كل واحد منها جزء العالم ولا يبعد كل البعد أن تكون نكتة التعبير الاشارة الى أن العالم وان لم يكن جمعاً حقيقة لكنه نزل منزلة الجمع لما قلناه \* وقد يقال ان المراد بالاجزاء اجزاء جزئيات العالم <sup>(٢)</sup> وضافته الى العالم لادنى ملازمة فكان اجزاء جزئي الشيء اجزاء له فالتعني ان كل واحد من افراد العالم باعتبار كل واحد من أجزائه وان كل جزء من كل فرد من افراد العالم محدث \* وأنت تعلم ان هذا دخل في الرد على الفلاسفة وفي كون المسئلة كلية متعارفة وان كان لا يخلو عن التكلف تأمل <sup>(٣)</sup> (قوله من السموات وما فيها) <sup>(٤)</sup> والارض وما عليها (اشارة الى جميع العلويات والسفليات من الاجناس وجمع السموات وافراد الارض بناء على انها طبقات متفاضلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كذا في تفسير القاضي (قوله محدث) بالحدوث الزماني وهو مسبوقه الوجود بالعدم <sup>(٥)</sup> واليه أشار بقوله بمعنى أنه كان الخ (قوله وصورها) أي الجسمية بقرينة قوله بالنوع اذ الصورة النوعية قديمة بالجنس دون النوع هذا اذا أريد بالنوع المعنى الاصطلاحي وأما اذا أريد المعنى الففري فلا مانع من ان يحمل على معنى يعم النوعية أيضاً \* وأنت خير بان آليات الجنس المصطلح للصور النوعية التي هي الفصول باعتبار الوجود الذهني أو بمنزلة الفصول مشكل بعد قيام البرهان على بساطة الفصول تأمل

(قوله لكن بالنوع) المشهور أن الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جاوزوا حدوث نوع النار مثلاً لكن بشكل ببقاء صور الاسطوانات الاربعة في أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الانساني

(١) المراد بالجميع الكل الافرادى أى كل واحد واحد من أجزائه (منه) (٢) لانه على هذا التقدير يكون ما صدق عليه العالم وفرد مجموع ما سوى الله من الاجناس الموجودة في الخارج ولا تصدق في مجموع الاجناس فتكون القضية أى العالم محدث مخصوصة كزيد كاتب (منه) (٣) قال المحقق الرازي في المحاكات إن القضية التي يحكم فيها على المجموع من حيث هو مخصوصة (منه) (٤) أو يصار الى الحذف أو الاستخدام (منه) (٥) لان الكلية المتعارفة هي التي يحكم فيها على أفراد الموضوع الذي لا على أجزائه افراد الموضوع (منه) (٥) المراد بما فيها ما وجد فيها داخلاً في حقيقتها أو خارجاً عنها متمكناً فيها أو حالاً \* ونكتة احتيار في في السموات وعلى في الارض غير خفية (منه) (٦) وقوله للشارح أي يخرج الخ ناظر الى ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود وفيه قول بالواسطة ولذا قال بمعنى أنه كان الخ (منه)

الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه \* ثم أشار الى دليل حدوث العالم بقوله ( إذهو ) أي العالم ( أعيان وأعراض ) لانه انت قام بذاته فعين والا فعرض وكل منها حادث لمبا منين \* ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو متصور على المسائل دون الدلائل ( فالأعيان ما ) أي يمكن يكون ( له قيام بذاته ) بقرينة جمعه من أقسام العالم \* ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتجزئ بنفسه غير تابع تجزئه لتجزئ شئ آخر بخلاف المرض فإن تجزئه تابع لتجزئ الجوهر الذي هو موضوعه أي محله الذي يقوته ومعنى وجود المرض في الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز لان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر ولهذا ينتقل عنه \* وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استناؤه عن محل يقوته ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول ثمتاً والثاني منوعاً سواء كان متجزئاً كافي سواد الجسم أولاً كافي صفات الله تعالى والمجردات ( وهو )

( قوله ومعنى قيامه ) أي قيام العين أو الممكن \* قيده بالإضافة اخترازا عن قيامه تعالى بذاته \* ثم لا يخفى أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين و عرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بعين ( قوله هو وجوده في الموضوع ) أي ليس أمراً آخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به . وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد في نفسه قيام بالجسم وامكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوت لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف

( قوله ثم أشار إلخ ) وإنما قال أشار لان الدليل ليس مذكوراً بتمامه أو الفرض الاصلي منه هو التقسيم<sup>(١)</sup> والاشارة الى الاقسام \* والظاهر ان المراد بالله ليل مصطلح أرباب العقول دون الاصول ( قوله أعيان وأعراض ) الاولى ان يقال عين و عرض واليه أشار الشارح<sup>(٢)</sup> ( قوله ولم يتعرض له ) أي دليل الحدوث لان الكلام في بيان الحدوث طويل إلخ ( قوله أي يمكن ) بالامكان الخاص لا بتناول الواجب وما هو قرينة التقييد والتخصيص بالممكن قرينة التقييد بالخاص ( قوله بقرينة إلخ ) هذا إنما يتم لو لم يكن القسم أعم من وجه من المقسم<sup>(٣)</sup> كما هو التحقيق ( قوله ومعنى قيامه ) أي المميز أو الممكن هو التجزئ بنفسه بان لا يكون في عروض التجزئ له واسطة في العروض<sup>(٤)</sup> ومعنى التجزئ بالتبع ما يقابله بخلاف معنى قيام الواجب بذاته فانه هو الاستثناء عن المحل . هذا عند جمهور المتكلمين التافين للجواهر المجردة \* وبهذا اندفع ما قاله الفاضل الحثي من أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين و عرض<sup>(٥)</sup> قائم به كالسرير \* والمشهور أنه ليس بعين \* ثم كلامه \* اذ تجزئ المركب منهما ليس أولياً بل بواسطة الجزء الذي هو العين على انت الوحدة معتبرة في المقسم والمجموع المركب من القسمين خارج عن المقسم \* على أن السرير عندهم عبارة عن الجواهر المخصوصة المركبة على وضع وهيئة مخصوصة من غير أن تكون الهيئة داخلة ومقومة اذ الهيئة التأليفية أمر اعتباري غير موجود فكيف تكون جزءاً من الموجود \* وعلى تقدير الجزئية فالمجموع أمراً اعتباري خارج عن البحث ( قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه ) فيه أن منشأ الامتناع هو كون المحل من علل وجوده دون ما ذكره على ما بين في موضعه ( قوله معنى قيام الشئ ) قيد بالشئ دون الممكن اشارة الى أن معنى القيام بذاته في الواجب والممكن بمعنى واحد واشترآكه منوع بخلاف المتكلمين

(١) هذا إنما يتم اذا كان قوله أعيان وأعراض من قبيل التقسيم دون الاحكام اذ المحمول قد يكون أعم بخلاف القسم (منه) (٢) لانه مغزف وكل معرف يجب ان يكون مفرداً لاجباً والا يلزم التعريف بالافراد (منه) (٣) هذا إنما يتم اذا كان الاعيان نفس القسم دون قيد القسم (منه) (٤) يحتمل ان يراد بالواسطة هنا الواسطة في الثبوت (منه) (٥) فيه أن التقضي باق الا أنه انتقل الى تعريف المرض (منه)

أي ماله قيام بذاته من العالم (إما مركب) من جزأين فصاعداً عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلاثة أجزاء لتحقيق الأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق \* وعند البعض من ثمانية أجزاء لتحقيق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة \* وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بأزائه هل يكفي فيه التركيب من جزأين أم لا \* احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زِيدَ عليه جزء واحد إنه أجسم من الآخر فلولا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية وفيه نظر لأن أفضل من الجسمية بمعنى الضخامة \* وعظم المقدار يقال جسم الشيء أي عظم فهو جسم وجسم بالضم والضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة (أو غير مركب كالجوهر) يعني المين الذي لا قبل الأقسام لأفلا ولاوها ولا فرضاً عقلياً (وهو الجزء الذي لا ينجزاً) ولم يقل

(قوله أعني الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض أولاً وثانياً وثالثاً (قوله لتحقيق تقاطع الأبعاد) ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة بأن يتألف اثنين بحيث أحدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعاً إلى الاصطلاح) وإن كان لفظياً راجعاً إلى اللفظ واللغة كما وقع في المواضع (قوله ولا فرضاً) أي مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شيء غير واقع

فإن الاشتراك لفظي وكذا الحال في عديله تأمل (قوله أي ماله قيام بذاته) الأولى مرجع الضمير إلى المين الذي في الأعيان<sup>(١)</sup> (قوله وهو الجسم) عند جمهور من الأشاعرة إذ لا واسطة عندهم بين الجوهر الفرد والجسم (قوله أعني الطول) وهو البعد المفروض أولاً والعرض ماهو المفروض ثانياً والعمق ماهو المفروض ثالثاً (قوله وليس هذا نزاعاً لفظياً) قد يناقش فيه بأن ماله إلى أن الجسم لماذا<sup>(٢)</sup> يطلق فالنزاع لفظي تأمل (قوله وفيه نظر) قد يقال في دفعه أن هذا من قبيل اثبات الذات بالأثر المختص به الآن كونه من الأثر المختص به محل الحديث (قوله يعني المين) يعني من قبيل ذكر العام وإرادة الخاص بقرينة المقابلة (قوله لأفلا) بأن يؤدي إلى الانفكاك الخارجي ويؤول به الاتصال الحقيقي وذلك إما بالقطع أو بالكسر (قوله ولا فرضاً) إعادة كلمة لا إشارة إلى الفرق بين الوهمي والفرضي على ماهو المشهور فإن مدار الوهمي على تميز الجسم بحيث يميز الجسم عن تميز طرف عن طرف لا ينصور الأقسام الوهمي إذاً أمر الوهم منوط بالجسم بخلاف العقل إذ ليس دائراً على ذلك إذ حكم العقل وأمره ليس دائراً على الجسم بل يجري في جميع المراتب فله أن يلاحظه في ضمن الإيجاب الكلي ويقال إن كل جزء منه يتميز فيه طرف عن طرف على وجه يكون مطابقاً للواقع مقال الحق الرازي في المحاكات \* والحق عدم الفرق بينهما ولك أن تقول إن عدم الأقسام العقلي كاف في التميز فالفائدة في ذكر البواقي \* قلت هي الإشارة إلى أقسام القسمة بتمامها واستثنائها بالمرءة \* لا يقال إن ههنا أقساماً أخرى مثل الاختلاف بالمرضى والموازاة والمحاذاة لأنها راجعة إلى الوهمي بل الحق أنها من أسباب القسمة الوهمية وليس شيء منها من القسمة \* قال الفاضل الحنفي رحمه الله أي مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شيء غير واقع \* ثم كلامه \* ولا يخفى في أن الكلية في حيز المنع إذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي وفرض صدقه على كثيرين إذ الفرض فيه محتج<sup>(٣)</sup> كالمفروض

(١) لعل الوجه هو القرب والتعميم (منه) (٢) وهو عظم المقدار فانه مختص بالجسم عند المتكلمين وعند الحكماء غير مختص (منه) (٣) فيه إن الفرض ههنا يعني الملاحظة مطلقاً لا بمعنى التجويز العقلي والمستمع هو الثاني وأما قلنا مطلقاً لأن الملاحظة في ضمن الإيجاب الكلي لا تنصور بدون التجويز \* وقد يقال إن المستمع هو الفرض بمعنى التجويز العقلي دون الفرض بمعنى الملاحظة ولو في ضمن أمر كلي أو التقدير والمعتبر ههنا هو الفرض بالمعنى الثاني (منه)



(قوله عن ورود المنع) وإن أمكن دفعه بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده (٧٣) لا يقال احتمال جزئه لا بدل الدليل

على حدوثه يتأني ففرض  
المصتب وهو بيان حدوث  
العالم بجميع أجزائه وأيضاً  
وجود جوهر مركب من  
جوهرين مجردين محتمل  
فلم لم يلتفت إليه وحصر  
المركب في الجسم • لا  
قول الفرض بيان حدوثه  
بجميع أجزائه المطلوبة  
وعدم بيان حدوث المحتمل  
لا يتأني • واحتمال المركب  
في الجردات كما لم يذهب  
إليه أحد بخلاف نفس  
الجردات فإن أكثر الناس  
قائل بها فلماذا لم يلتفت إليه  
(قوله خط بالفعل) أي  
مستقيم لأن اللازم هذا  
وأن كان مطلق الخط بالفعل  
يتأني الكثرة الحقيقية (قوله  
وذلك إنما يتصور في  
المتأني) برده عليه أن العقل  
جازم بأن جميع مراتب  
الاعداد أكثر مما بعد  
العشرة منها • وكذا تعلقات  
علمه تعالى أكثر من  
تعلقات قدرته (قوله والثاني  
الخ) حاصل هذا الوجه  
أن كل ممكن مقدور لله  
تعالى فله أن يوجد  
الافتراقات الممكنة ولو غير  
متناهية فحينئذ كل مفترق  
واحد جزء لا يجزأ •

وهو الجوهر احتوازا عن ورود المنع فإن ما لا يتركب لا يخصص عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يجزأ  
بل لا بد من إبطال الهيولي والصورة والنقول والنفوس المجردة من الأبدان ليم ذلك وعند الفلاسفة  
لا وجود للجوهر الفرد أعني الجزء الذي لا يجزأ وتركب الجسم إنما هو من الهيولي والصورة • وأقوى  
أدلة إثبات الجزء أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم أفلو حاسته  
بجزأين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي • وأشهرها عند المشايخ وجهان  
الأول أنه لو كان كل عين متقسماً لآلى نهاية لم تكن الجردة أصغر من الجيل لأن كلا منهما غير متماهي  
الأجزاء والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقتها وذلك إنما يتصور في المتماهي • والثاني أن

كما بين في موضعه تأمل (قوله والصورة) نوعية كانت أو جسمية • وقد يقال إن الصورة  
الجسمية هي الجسم في بادئ الرأي بل حقيقته عند البعض (قوله والنفوس) فلكية كانت أو إلهية  
والظاهر أن قيد المجردة متعلق بالنفوس • والفرق بين العقل وبين النفس هو أن النفس وإن كانت  
مجردة عن المادة من حيث الحلول كالعقل لكنها متعلقة بها من حيث التدبر والتصرف لأجل  
الاستكمال بخلاف العقل فإنه ليس متعلقاً بها من هذه الحيلة<sup>(١)</sup> لأن كل ما يمكن أن يحصل لها فهو  
حاصل بالعقل فليس لها كمال متظر ولهذا قد تعد النفس من الماذايات كما أنها تعد من الجردات  
تأمل (قوله كرة الخ) هي الجسم الذي يحيط به حد واحد على وجه تساوي الخطوط المفروضة  
المستخرجة من النقطة المفروضة في حاق الوسط إلى أي جانب يفرض والمراد بالحقيقة أن لا تكون  
كرويتها بحسب الحس فقط بل تكون كذلك في حد ذاتها تأمل (قوله على سطح حقيقي) مستو  
وهو المقدار الذي يقبل الانقسام في الجهتين فقط والاستواء هو أن يكون أي خط يفرض فيه  
مستقيماً (قوله إنما هو بكثرة الأجزاء وقتها) بمعنى أن العظم والصغر لا يوجدان بدون القلة والكثرة  
فلا يتأني وجود الكثرة والقلة بدونها كما في الجردات والأعداد (قوله وذلك إنما يتصور في  
المتماهي) يعني أن الكثرة والقلة لا توجدان بدون التأني في الجملة سواء كانا في الجانبين معاً أو أحدهما  
فقط أفلو<sup>(٢)</sup> كان كل واحد من الجانبين غير متناه لوجد بازاء كل جزء يفرض في أحدهما جزء من  
الآخر بالضرورة<sup>(٣)</sup> فلا معنى للقلة والكثرة إلا أن لا يكون كذلك بأن يوجد في أحدهما جزء لا يكون  
بازائه جزء من الآخر فلا يتجه ما قاله الفاضل الحنفي برده عليه أن العقل جازم بأن جميع مراتب  
الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها • وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته • ثم كلامه •  
والجواب بأن الكلام فيها دخل تحت الوجود ليس بشيء • وكذا الجواب بأن ذلك إشارة إلى الكثرة

(١) وإن كان متعلقاً من حيث التأثير والإيجاد (منه) (٢) وبسطه أيضاً ما قالوا في برهان التطبيق من  
أن أحاد إحدى الجملتين إذا طابق أحاد الجملة الأخرى يلزم كون الزائد كالناقص وبالعكس (منه)  
(٣) وكل واحد فيما نحن فيه من أي جانب يفرض فهو غير متناه من حيث الانقصاص ومن  
حيث الزيادة مما بخلاف العدد الغير المتماهي من حيث الزيادة فهو متناه من حيث الانقصاص  
ولهذا قبل القلة والكثرة إذ إحدى الجملتين زائدة على الأخرى بقدر متناه بخلاف ما نحن فيه  
فإنه ليس كذلك كما يظهر بالتأمل الصادق (منه)

(١) حواشي العقائد أوله • إذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت  
الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً • وإن لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح

اجتماع أجزاء الجسم ليس لقائه والامساك قبل الافتراق فانه تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزأ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه أن أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفماً للمعجز وان لم يمكن ثبت المدعي والكل ضعيف \* أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتي يلزم من عدم تقاسمها عدم اتصاف المحل \* وأما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لاقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً وانما المظن والصفر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لالاي نهاية فلا يستلزم الجزء \* وأما أدلة الذي أيضاً

والقلة التي يترتب عليها المظن والصفر ويستلزمها لالاي مطلق الكثرة والقلة تأمل <sup>(١)</sup> قوله ليس لقائه ( بان يكون الاجتماع مقتضى ذات الجسم اقتضاء تاماً لا لذات الاجزاء ) قوله والامساك قبل الافتراق ( اذ لو قبل لزم تخلف المقتضى عن المقتضى أو اجتماع المتقابلين في محل واحد وذلك محال سواء كانا مستنديين الى سبب واحد أو الى سببين \* وقد يناش في استحالة الثاني واليه أشار قدس سره في حواشي شرح الطوالع ( قوله فانه تعالى قادر الخ ) في تقريره على ما فرغ عليه تأمل <sup>(٢)</sup> قوله لان الجزء مالح ) بيان علة التفرع أو المحذوف وهو قوله فينبذ بمحصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد ( قوله وان لم يمكن الخ ) ان أريد عدم امكان الافتراق الخارجي فلا يثبت المدعي <sup>(٣)</sup> وان أريد به الاعم فلا تم الملازمة السابقة وتعين القدرة خلاف المعارف والمصطلح فليتأمل ( قوله على ثبوت النقطة ) وهي قد توجد دون الخط كما في الجسم الخروطي \* ويرد عليه أنهم صرحوا بان النقطة من الاعراض الاولى للخط فكيف توجد بدونه فليتأمل ( قوله فلان الفلاسفة ) أي الجمهور ( قوله من اجزاء بالفعل ) ذات المتفاسل ( قوله باعتبار المقدار ) من غير مدخلية قلة الاجزاء وكثرتها كافي صورة التخلخل والتكاثف <sup>(٤)</sup> والقول بان استعداد الجسم للمقدار الصغير والكبير انما هو باعتبار قلة الاجزاء الوهمية المفروضة وكثرتها و مراد المتبدل بالاجزاء ما يعم الوهمي والحقيق بما لا يتفت اليه \* ولو قيل ان الصفر والكبر فروع تنامي المقدار وتناهي المقدار يوجب انقطاع القسمة \* قلنا لم <sup>(٥)</sup> في القسمة الانفكاكية دون الوهمية \* ولو قيل ان كل ما يقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الانفكاكية ولهذا بطل مذهب ذيقر الحليس \* قلنا هذا فرع مماثل الاجزاء وذلك لم يثبت بمد فليتأمل ( قوله والافتراق ممكن الخ ) بمعنى أنه لا ينتهي في القسمة الى حد لا يقبل القسمة لا بمعنى أنه يمكن خروج جميع الاقسامات الممكنة

( قوله على ثبوت النقطة )  
ان قلت النقطة نهاية الخط  
بالفعل ولا خط بالفعل  
في الكرة فلا نقطة فيه \*  
قلت تلك النضية مهمة  
لا كلية فان نهاية أحد  
سطحي الجسم الخروطي  
قطة بلا خط وكذا  
المركز

(١) لعل وجه التأمل ان هذا الرد تام لكنه مضر وغير مفيد للمقصود لان الحردة التي فرضنا عدم تناميها لا يثبت المقصود بسبب ابطال الملازمة من ذلك لعدم التناهي أيضاً متناهية من جانب الابتداء وهو خلاف المفروض ( منه ) (٢) اذ مصحح تعلق القدرة هو الامكان الخارجي دون مطلق الامكان ذهنياً كان أو خارجياً والامكان الذهني لا يستلزم الامكان الخارجي ( منه ) (٣) اذ عدم الامكان الوهمي معتبر في الجوهر الفرد فلا يلزم من عدم امكان الخارجي عدمه ومصحح القدرة هو الامكان الخارجي ( منه ) (٤) التخلخل زائد مقدار الجسم من غير اتصال شي آخر والتكاثف انتقاص مقدار الجسم من غير فصل شي ( منه ) (٥) وبالجملة ان الصفر والكبر فرع التناهي بحسب الازدياد دون التناهي بحسب الانتقاص والكلام في التناهي بحسب الانتقاص ( منه )

فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف \* فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة \* قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهولي والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الحرق والالتئام عليها (والعرض بالاجنوم بذاته) بل بغيره بأن

الغير المتناهية من القوة الى الفعل<sup>(١)</sup> بان يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل وذلك باطل برهان التطبيق<sup>(٢)</sup> فالخارج الى الفعل في كل مرتبة متناه \* ومن البين ان القدرة على الأمور الغير المتناهية على سبيل البدل لا تستلزم القدرة عليها مجتمعة على قياس ما قيل ان ازالة الامكان لا تستلزم امكان الازلية فلا يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ولا يلزم من امكان اقترافه مرة أخرى خلاف المفروض \* ومن هذا ظهر لك بطلان ما قاله الفاضل المحشي رحمه الله حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن اقترافه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا وان لم يكن اقترافه ثبت المدعي وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح (قوله فلا تخلو عن ضعف) فيه ايماء الى أن أدلة النفي ليست بمثابة أدلة الاثبات في الضعف (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة) فيه ايهام لطيف (قوله المؤدي الى قدم العالم) باعتبار بعض أجزائه كما مرّت الاشارة اليه (قوله ونفي حشر الاجساد<sup>(٣)</sup>) اذا حشر عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة أو عن ايجادها تاليا بعد اعدامها بالمرّة<sup>(٤)</sup> ولا خفاء في أن الحشر بالمعنى الثاني لا يتصور مع القدم وأما بالمعنى الاول فالمتنافة غير ظاهرة \* على أن في تركيب الجسم من الاجزاء التي ذيخر اطبية<sup>(٥)</sup> نجاة من تلك الظلمات أيضاً كما لا يخفى على من له أدنى توجه فتوجه (قوله المبني عليها دوام حركة السموات<sup>(٦)</sup>) الخ) اذ الحرق والالتئام لا يتصوران بدون الحركة المستقيمة وهي لا تدوم على أصلهم ولو تركيب الجسم من الاجزاء بالفعل لا يتصور الحركة المستديرة بدون حركة الاجزاء المستقيمة فليتأمل (قوله بل بغيره<sup>(٨)</sup>) الاولى أن يقال بأمر آخر لان الصفة ليست غير الذات كما أنها ليست عينها هو فيه أن ذلك

(١) هكذا حقق مذهب جمهور الحكماء من قبول الاقسام الى غير النهاية تأمل (منه) (٢) اذ برهان التطبيق عند المتكلمين جار في كل ما دخل تحت الوجود من الأمور الغير المتناهية سواء كان بينها ترتيب أولا واجتماع في الوجود أولا تدبر (منه) (٣) الخلاف في اللغة درخت بيد كما هو المختار (منه) (٤) ليت شعري ما ثمرة الخلاف في معنى الحشر لو فسر الهلاك في الآية الكريمة (كل شيء هالك الا وجهه) بالفناء والعدم بالمرّة كما هو المشهور المتعارف (منه) (٥) كما هو المختار الظاهر من حديث الطير في قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام (منه) (٦) يعني قال ذيخر اطبيس ان الجسم مركب من اجسام صغيرة صلبة وهي لا تقبل الاقسام فعلا لكن تقبل الاقسام وهما فالتكلمون ان اختاروا هذا المذهب لكان لهم نجاة من كثير من ظلمات الفلاسفة (منه) (٧) دوام حركتها لا ينافي الحشر وكذا امتناع الحرق والالتئام بل مسئلة الاختيار على المشهور والمراجع الجبائي (منه) (٨) وجه الاضراب ان المتعبر في الفرض هو القيام بالتيار وان المتعبر في النتيجة أو الاختصاص ليس الا القيام بالتيار دون عدم القيام بذاته تأمل (منه)

(قوله ونفي حشر الاجساد)  
لانه في الآخرة فينا فيه  
الاستمرار الأولى (قوله)  
المبني عليها دوام حركة  
السموات) أدلة دوامها  
المذكورة في الكتب  
الحكمية المتداولة غير مبينة  
على أصل هندسي ولعل  
الشارح اطلع على دليل  
ينفي عليه



يكون تابعاً له في التجيز أو مختصاً به اختصاصاً بالنعوت على ما سبق لا يعني أنه لا يمكن تعقله بدون الحل على ما ينوهم فإن ذلك أعما هو في بعض الاعراض ( ويحدث في الاجسام والجوام ) قيل هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله تعالى ( كالألوان ) وأصولها . قيل السواد والياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضاً والبواقي بالتركيب ( والا كوان ) وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ( والطعوم ) وأنواعها تسعة وهي المرارة والحراقة والملوحة والعفوسة والخوضة والقبض والحلاوة والدمومة والتفاحة ثم يحصل التركيب أنواع لأعصى ( والروائح ) وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة ولا تظهر أن ماعدا الا كوان لا يمرض الا للاجسام

( قوله قيل هو من تمام التعريف ) وقيل لا إما لخروجها بكلمة ما اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث وإما لانها عرض فلا يصح اخراجها ( قوله ولا يظهر ان ماعدا الا كوان الخ ) ذكر في شرح التجريد ان الاعراض الخمسة باحدى الجواهر الخمس لا يحتاج الى أكثر من جوم واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح أو مذهب بعض منهم

الحكم يختص بالصفات القديمة تأمل ( قوله تابعاً له في التجيز ) بأن يكون في عروض التجيز له واسطة في المروض<sup>(١)</sup> ( قوله اختصاص الناعت ) فيه تسامح ( قوله في بعض الاعراض ) كالأعراض النبية مثل الابن<sup>(٢)</sup> عند من يقول بوجودها تأمل ( قوله قيل هو من تمام التعريف الخ ) إشارة الى ضمها لخروجها بكلمة ماعدا عن الممكن وكل ممكن حادث أو الموجود الذي اعتبر مغايرة لذات أو لخروجها بقوله لا يقوم بذاته<sup>(٣)</sup> لأن معنى عدم القيام بالذات هو النبية في التجيز وما قال القاضل المحنني وإما لانها عرض فلا يصح اخراجها ليس على ما ينبغي<sup>(٤)</sup> تأمل<sup>(٥)</sup> ( قوله والبواقي بالتركيب ) من الاثنين أو الخمسة<sup>(٦)</sup> ( قوله وأنواعها الخ ) أي أصولها البسيطة<sup>(٧)</sup> إذ المركبات غير منضبطة وغير مندرجة تحت الضبط وهي في الحقيقة طمان أو أكثر يدركان معاً ويظن أنها طعم واحد كمال المجاورة بين حاملهما ونوقش في الحصر في النعمة بالخيار والقرع اذ يحس من كل واحد منهما طعم لا تركيب فيه وليس من النعمة المذكورة وأنت خير بأن الحكم بعدم التركيب لا يخلو عن الاشكال ( قوله والعفوسة ) نوقش في كون العفوسة والقبض نوعين اذ الاختلاف بينهما بالعوارض كالشدة والضعف دون الماهية ويؤيده الفرق بأن القبض طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه والعفوسة طعم يأخذ ظاهر اللسان وحده ( قوله والتفاحة ) هي طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا أنه لا يحس احساساً متميزاً ولهذا قرر بعدم العلم وجعل هذه من الطعوم مثل عدم المطلقة العامة من الموجبات ( قوله لا يمرض الا للاجسام ) بطريق جري المادة من غير أن يكون مشروطاً بالمزاج والتركيب<sup>(٨)</sup> على ما يقتضيه أصل الاشاعرة

(١) أو في الثبوت ( منه ) (٢) وهو حصول الشيء في المكان ( منه ) (٣) اذ مآله الى القيام بالنظر وان كان أعم منه بحسب المفهوم واليه أشار بقوله بل بغيره ( منه ) (٤) وهذا لا يلائم قوله أو مختصاً ( منه ) (٥) اذ العرض قسم من العالم والقسم يجب ان يكون أخص مطلقاً من المقسم على ما هو الحق وليس فيه اذن التزاع اذ المرض بوجه الحدوث والتجيز ( منه ) (٥) وقائمة قوله ويحدث الخ إشارة الى رد من اشترط في حدوث ما سوى الا كوان التركيب والمزاج كالفلاسفة ويؤيده عدم الاختصاص بالاجسام ( منه ) (٦) أراد من الاثنين السواد والياض ومن الخمسة السواد والياض والحمرة والخضرة والصفرة كذا فهم من كلامه ( منه ) (٧) الا ان يراد بالانواع خلاف المصطلح ( منه ) (٨) اذ الواجب قادر بالقدرة التامة والكل مستعد له ابتداء من غير مدخلة أمر غيره فيجوز ان يخلق الألوان في الجوهر الفرد من غير اشتراط التركيب والمزاج على ما هو رأي الفلاسفة ( منه )

(قوله أما الاعراض فبعضها الح) ولك أن تستدل بما سيجي من عدم بقاء مطلق العرض لكنه ملك خاص بالاشعري (قوله يكون حادثاً بالضرورة) إذ القصد الى إيجاد الموجود يتمتع بدسمة واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود في أنه بحسب الفئات لا الزمان فتجوز مقارنته للوجود زماناً والحال هو القصد الى إيجاد الموجود بوجوده (قوله والمستند الى الموجب القديم) أي مستمر فإن قلت يجوز أن يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه قلت بطله برهان التطبيق كما سيجي نعم يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند الى القديم بأمر عديم كعدم حادث مثلاً وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته (قوله فإن كان مسبوقاً الح) لو قيل فإن كان مسبوقاً يكون آخر في حيز آخر فحركة والا فكون لم يرد سؤال آن الحوادث

فإذا تقرر أن العالم أعيان واعراض والاعيان أجسام وجواهر فنقول السكّن حادث أما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان المدم كافي أضداد ذلك فإن القدم يتنافى العدم لأن القديم ان كان واجباً لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الإيجاب إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المملول عن الملة التامة \* وأما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث \* أما المقدمة الأولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان أما عدم الخلو عنها فلان الجسم أو الجوهري لا يخلو عن السكون في حيز فإن كان مسبوقاً يكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وإن لم يكن مسبوقاً يكون آخر في ذلك الحيز بل

(قوله فإذا تقرر الح) يعني لما ثبت انحصار العالم في الاعيان والاعراض وانحصار الاعيان في الاجسام والجواهر بالدليل المخرج من القصة \* وإنما لم يتعرض المصنف لجصر الاعراض إما لعدم الاطلاع على انحصارها أو لعدم تعلق الفرض العلمي به تأمل (قوله بالمشاهدة) أي بمدخلتها في الجملة فلا يلزم منه كون مثلة لحدوث من الحسبات والمشاهدات (قوله وإلا لزم استناده الح) دفلاً للتسلسل (قوله يكون حادثاً) إذ القصد انما يكون حال العدم والايلازم قصد تحصيل الموجود وهو محال هذا هو المصور في كتب القوم والمشهور فيما بينهم \* واعترض عليه الأمدى بأنه يجوز أن يكون تقدم القصد على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود بأن يكون ذاتياً لازماً ولا برهان على بطلانه تأمل (قوله والمستند الى الموجب القديم) أي مستمر الوجود لا يطرأ عليه العدم \* قال الفاضل الحنفي يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند بأمر عديم كعدم حادث مثلاً وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته \* ثم كلامه \* ولك أن تقول إن ذلك الشرط العدمي لا يخلو من أن يستند الى الموجب بالفئات أو بواسطة أو الى الشرائط العدمية لا الى النهاية أو الى المتعاقبات وأياً ما كان يتمتع زوال عدم الحادث بطريان وجوده \* أما على الأول والثالث فظاهر \* وأما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا لزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الأمور الغير المتناهية وهو باطل برهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتصلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الأمور الوجودية والعدمية إذ عدم التناهي في أحدهما ضروري فاذن يلزم وجود الأمور الغير المتناهية \* على أن التسلسل في الأمور العدمية باطل برهان التطبيق وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في المباحث الإلهية فالتأمل (قوله فإن كان مسبوقاً الح) قال الفاضل الحنفي لو قيل فإن كان مسبوقاً يكون آخر في حيز آخر فحركة والافسكون لم يرد سؤال آن الحوادث \* ثم كلامه \* لكن يلزم عدم اعتبار البث في السكون وهو خلاف العرف واللغة<sup>(١)</sup> وأعلم<sup>(٢)</sup> أن الحركة والسكون على ظاهر عبارته عبارة عن السكون في الحيز المسبوق يكون آخر في ذلك الحيز بعينه<sup>(٣)</sup> أو في حيز آخر \* وما له

(١) فلا يتم الدليل على ما هو العرف واللغة وهو صلاحية سؤال آن الحوادث الا ان يحمل السكون على خلاف معني العرف تأمل (منه) (٢) وبه يشعر قوله في السؤال كما لا يكون ساكناً (منه)

في حيز آخر فهو متحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين

الى ما قيل <sup>(١)</sup> من أن الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني . والسكون هو الحصول الثاني في المكان الاول <sup>(٢)</sup> . ولو قيل ينقض تعريف كل واحد منهما بفرض الآخر منها مثلاً اذا تحرك الجسم من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول ثم استقر فيه . قلنا المراد بالسبق السابق الانصالي أي السابق من غير واسطة . ونوفض تعريف السكون بالحركة بالاستدارة . وأجيب بما حصله أن النقص ان كان باستدارة الجوهر الفردي على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم بها وبمجرد الاحتمال غير كاف في النقص <sup>(٣)</sup> . وان كان باستدارة الجسم فليس يتمحرك على الاستدارة حقيقة ولا يتمحرك واحد بمحركة واحدة بل هناك متحركات بمحركات متعددة الحركة الابنية <sup>(٤)</sup> وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد اذ الوحدة معتبرة في كل المورد على قياس ما قيل ان التصديق على بذهب الامام خارج عن مورد القسمة . وقد يقال في الدفع ان المنبر في المورد هو الوحدة النوعية فلا تنافي التعداد الخطي . وأيضاً يلزم أن يكون كون واحد سكوناً وحركة معاً عند من يقول ببقاء الاعراض . وقد يلزم ذلك بناء على أنهم اتفقوا على ان اختلاف أنواع الكون ليس بالفصول بل بالموارض الاعتبارية . وفيه أن هذا يجب الظاهر بتأني القول بالتقابل بينهما وأثبت انواع لمطلق الكون <sup>(٥)</sup> إلا أن يراد بالنوع المعنى اللغوي تأمل ( قوله . وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ ) قد اتفقوا على ان الجسم لا يوصف بالحركة مالم يتصف بالكون الاول في الحيز الثاني ولا بالكون الاغند انضافه بالكون الثاني في المكان الاول . فاختر بعضهم أن الحركة بمجموع الكونين في الآئين في المكانين وأن السكون بمجموع الكونين في الآئين في مكان واحد . والبعض الآخر أن الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني . والسكون هو الحصول الثاني في المكان الاول . واعترض عليه بأنهم اتفقوا على وجود الكون بأنواعه الاربعية ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض . ويمكن أن يجاب عنه بأن وجود أجزاء الكل بأسرها ولو على سبيل التعاقب كاف في القول بوجود الكل . قال الفاضل المحشي برد عليه أن ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم أن يكون كونه في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون معاً فلا يمتازان بالذات . والحق أن الحركة كون أول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر عند نجدد الاكوان بحسب الآتات وأما على القول ببقائها فببعضه أيضاً اشكال

( قوله الحركة كونان الخ )

يرد عليه ان ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم أن يكون كونه في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون معاً فلا يمتازان بالذات . والحق ان الحركة كون أول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر عند نجدد الاكوان بحسب الآتات وأما على القول ببقائها فببعضه أيضاً اشكال

(١) ولا يخفاء في أنه يلزم حينئذ ان يكون للجسم السكّان في حيز ثلاث آتات مثلاً سكّات وان لا يكون الاول بالقياس الى السكون في الآن الثالث سكوناً ( منه ) (٢) واعلم ان أثبات الكونين في السكّات بناء على عدم بقاء الاعراض كما هو مذهب الاشعري ( منه ) (٣) وقد يقال ان مجرد الامكان في النقص كاف ولا يلزم فيه الوقوع كما هو المشهور ( منه ) (٤) لا يخفاء في أنه يلزم حينئذ ان يكون للجسم السكّان في حيز واحد ثلاث آتات مثلاً سكّات وأن لا يكون للجسم السكون في الآن بالقياس الى السكون في الآن الثاني سكوناً ( منه ) (٥) يعني ان مرادهم بالسكون هو السكون المسبوق بالسكون الاخر دون مجموع الكونين كما هو ظاهر عبارتهم وذهب اليه جمع والا يلزم ان لا تكون الحركة والسكون موجودين في الخارج حقيقة بل تأويل كما أنشأنا اليه في أصل الحاشية ( منه )

( أيضاً )



في مكان واحد \* فان قيل يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا \* قلنا هذا المتع غير مضر لما فيه من تسليم للدعي . على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان \* واما حدوثها فلا ينافي من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي للسبوقية بالتبعية والازلية منافيتها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال

أيضا اشكال (١) \* ثم كلامه \* يعني يلزم حينئذ أيضا على القول ببقاء الاكوان عدم تميز الحركة والسكون بحسب الذات بأن يكون كون واحد حركة وسكونا معا . ولا يخفى في أن ذلك ليس بمستبعد جدا . وقد يلتزم ذلك اذ هم قد اتفقوا على ان اختلاف أنواع الكون ليس بالفصول بل بالموارض الاعتبارية والموجود في الحقيقة هنا ليس الانفس الكون \* والتحقيق يقتضي أن يكون هناك كون واحد بالشخص باق بحسب ذاته فله نسبة الى حدود المسافة فان تبدلت النسبة في كل آن يفرض الى غير ما كانت عليه في الآن السابق فذلك الكون من هذه الجنية حركة والافكون . ومن هذا ظهر لك أن قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان ليس على ما ينبغي ( قوله فان قيل الخ ) منع للمقدمة القائلة بأن الاعيان لا تخلو عن الحركة والكون ( قوله كما لا يكون ساكنا ) مشعر بأن توهم السكون فيه أبعد من توهم الحركة وليس كذلك بل الامر بالعكس ( قوله قلنا هذا المتع غير مضر ) الظاهر أن هذا على قانون المناظرة جواب عن المتع بتغيير الدليل (٢) تأمل ( قوله تقتضي المسبوقية بالغير ) سقيا زمانيا \* وفيه أنه ان أريد بالغير ماهو غير جنس الحركة (٣) فالافتضاء في حيز المتع وان أريد به ماهو من جنسها أعني سبق بعض الافراد من الحركة على البعض الآخر منها فالافتضاء مسلم لكن لا يفيد المطلوب أعني حدوث مطلق الحركة أو الفرد المنتشر اذ حاصله حينئذ أن ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها بفرد آخر ولا شك أنه لا يلزم منها الاحداث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه \* وقد يقال ان سبق فرد منها على فرد آخر منها الى غير النهاية ولو على سبيل التعاقب باطل بمرهان التطبيق فلا بد أن ينتهي الى فرد لا يكون مسبوقا بآخر فيلزم حينئذ حدوث المطلق ويتم المطلوب ( قوله ولان كل حركة الخ ) فيه مثل ماض \* وقد عرفت ما فيه \* وأيضاً ان التقضي وعدم الاستقرار ليس الا في النسبة والاضافة الى حدود المسافة دون ذات الحركة ولا يلزم من تغير الاضافة وحدوثها حدوث ماهو ذات الاضافة مع ان التقضي للسبوقية بالتبعية وعدم الاستقرار هي الحركة بمعنى القطع لا الحركة بمعنى التوسط والكلام ليس الا في الحركة بمعنى التوسط (٤) أعني

(١) وعلى تقدير عدم بقائها لا تكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع السكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود السكون وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب ( منه )  
(٢) حاصله ان السكائن في الحيز ان لم يكن كونه مسبوقا بكون فامر الحدوث بين والا فلا يخلو من ان يكون كونه مسبوقا بالكون السابق في ذلك الحيز بعينه فكون والا فحركة ( منه ) (٣) مثل الانتقال من الموازاة بالسكائن الى الموازاة بالبعض الآخر منها ومن البين ان المسبوقية باعتبار الموازاة لا تنافي أزلية الحركة ( منه ) (٤) اذ هي موجودة حقيقة وهي من الاعراض واما الحركة بمعنى القطع فامر وهي لا تنافي محض على ما بين في موضعه كالزمان ( منه )

( قوله فهو جائز الزوال )  
فان قلت جواز لا يستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد سكون مستمر . قلت جواز . يستلزم سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقا وية يتم المقصود

( قوله لادليل على انحصار  
الاعيان الخ ) والاستدلال  
بان المجرد يشارك الباري  
تعالى في التجرد فيمتاز  
عنه بقيد آخر فيلزم  
التركيب ليس بشئ اذ  
الاشتراك في الموارض سببا  
السلبية لا يستلزم التركيب  
على انه يجوز ان يمتاز بتعين  
عدمى كما هو مذهب المتكلمين  
فلا يلزم التركيب ( قوله  
لان أدلة وجود المجردات  
غير تامة ) كما ان أدلة نفيها  
كذلك منها ما سبق آخفا  
ومنها ما يقال مالا دليل  
عليه يجب فيه والالجاز  
أن يكون بحضرتنا جبال  
شاهقة لا تراها قوائم سفسطة  
ومجابها بان الدليل ملزوم  
للمدلول وانتفاء للزوم  
لا يستلزم انتفاء اللازم على  
ان عدم الدليل في نفس  
الامر ممنوع وعدمه عندك  
لا يفيد وعدم حضور  
الخيال الشاهقة معلوم  
بالداهية لا بانه لادليل عليه  
( قوله حدوث الاعراض )  
أي حدوث سائر الاعراض  
حدوث البعض دليل  
وحدوث الآخر مدلول

لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه \* وأما  
المقدمة الثانية فلان مالا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال \*  
وهنا أبحاث \* الأول انه لادليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وأنه يمتنع وجود يمكن  
يقوم بذاته ولا يكون متحيزاً أصلاً كالغول والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة \* والجواب ان  
المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان أدلة  
وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات \* الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع  
الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أصداده كالأعراض القائمة بالسوروات  
من الاشكال والامتدادات والاضواء \* والجواب أن هذا غير محتمل بالفرض لان حدوث الاعيان  
يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها \* الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة  
حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار  
الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى أزلية الحركات الحادثة أنه مامن حركة  
الاوليها حركة أخرى لالى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون انه لاشئ من جزئيات  
كون المتحرك بين المبدأ والتمهي فليأمل ( قوله لان كل جسم الخ ) وكذا الجوهر فلا ينجح أن  
الدليل لا يرد على الدعوى ( قوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه الخ )<sup>(١)</sup> فيه ان المعلوم مما سبق ليس  
الاتفاق القدم بنفس وقوع الدم دون جوازه ومن البين المكشوف أنه لا منافاة بين امكان  
العدم وبين التقدم الا ان يراد بالجواز الجواز الوقوعي والامكان بحسب نفس الامر لكن حينئذ  
لا يرد الدليل أعني قابلية الجسم للحركة على الدعوى قال الفاضل المحشي رحمه الله فان قلت جوازه  
لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر<sup>(٢)</sup> قلت جوازه يستلزم جواز سبق الدم لان  
القدم ينافي العدم مطلقاً وبه يتم المقصود \* ثم كلامه \* ويرد عليه ان هذا انما يتم لو كان الثاني  
ذاتياً لأعراضياً وذلك لم يثبت بعد ( قوله وهو محال ) للزوم خلاف المقروض ( قوله وأنه يمتنع الخ )  
عطف<sup>(٣)</sup> على مدخول على ( قوله والجواب ان هذا غير محتمل ) هذا في الحقيقة جواب عن التمع  
بتغير الدليل ( قوله حدوث الاعراض )<sup>(٤)</sup> الثابت وجودها ( قوله ضرورة انها الخ ) وصفاته تعالى  
ليست من قبيل الاعراض ( قوله الثالث ان الازل الخ ) منع للزوم ثبوت الحادث في الازل على تقدير  
وجود مالا يخلو عن الحادث في الازل حاصلة انه ان أريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الفرد المعين  
بخصوصه فيه فاللازمة في حيز المتع<sup>(٥)</sup> اذ الازل عبارة عن عدم الاولية وان أريد به ثبوت الحادث  
(١) لا خفاء في أن المراد بالامتناع في قولهم ما ثبت قدمه يمتنع عدمه ما يعم الذاتي والغيري ومن ادعى  
الذاتي فلا بد له من بيان تأمل ( منه ) (٢) من الازل الى الابد مع جواز عدمه في نفسه وهو  
لا ينافي القدم ( منه ) (٣) ولعل قوله وأنه يمتنع من قبيل العطف على طريق التفسير ويؤيده  
الجواب ( منه ) (٤) ما ذكره في حدوث الحركة والسكون من عدم بقاء الاعراض ومن ان كل  
سكون فهو جائر الزوال دليل على حدوث الاعراض ( منه ) (٥) كانه اشارة الى رد قوله واللازم  
باطل وكذا للزوم ( منه )

الحركة بتقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة \* والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي  
فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات \* الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم  
عدم تنامي الاجسام

الغير المميز يعني الفرد المنتشر فاللازمة بينه<sup>(١)</sup> ولكن استحالة اللازم متنوعة (قوله لا وجود للمطلق)  
أي بالوجود النفسي الاصل وأما بالوجود الظلي الغير الاصل فقد يوجد العام بدون الخاص (قوله  
الا في ضمن الجزئي) سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج على سبيل الاستقلال أولا  
(قوله فلا يتصور قدم الخ) هذا ظاهر اذا كانت الجزئيات متناهية وأما اذا لم تكن متناهية فلا  
اذا وجود الفرد المنتشر من غير انقطاع في مرتبة من المراتب في جانب الماضي كاف في استمرار  
وجود المطلق \* فالحق في الجواب أن يستدل على بطلان عدم تنامي الجزئيات في كل مادة دخلت  
تحت الوجود بالفضل ولو على سبيل التعاقب بمرهان التطبيق كما هو المشهور أو بأن كل واحد من  
تلك الجزئيات لما كان مسبوقا بالغير لا الى غير نهاية كان جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء مسبوقا  
بالغير أيضاً<sup>(٢)</sup> ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جنسها والا لزم ان لا يكون ما فرضناه جميعاً  
فتقطع به سلسلة الحوادث \* وفيه مجال بحث بعد \* قال الفاضل الحنفي وأيضاً لو صح ما ذكره لزم  
ان لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي<sup>(٣)</sup> \* ثم كلامه \* وفيه أن معنى عدم تنامي نعم الجنان عدم  
الانقطاع والوقوف عند حد لا يمكن ان يوجد بعده لعمدة أخرى بل كل مبلغ يوجد منها يمكن ان يوجد  
بعده من غير ان ينتهي الى حد لا يوجد بعده وان كان الموجود منها في كل مرتبة متناهياً لا بمعنى  
أن الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه والتقابل والتناهي إنما هو بين المتناهي وعدم المتناهي  
بالفعل دون عدم التناهي بمعنى الاتفاق عند حد والفرق بين<sup>(٤)</sup> قائل (قوله الرابع انه لو كان الخ)  
اشارة الى المعارضة بابطال قوله ان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في الجزئ<sup>(٥)</sup> (قوله لزم عدم  
تنامي الاجسام) وهو يؤدي الى عدم تنامي المقدار أو الى ترتيب الامور الغير المتناهية وضماً والكل

(١) اذا الفرد المنتشر موجود في الخارج حقيقة عند المحقق الرازي وبه صرح في المحاكمات ولا  
شك ان وجوده كاف في وجود الطبيعة الحلية (منه) (٢) قد يقال ان هذا المجموع الذي لا يشذ  
عنه شيء لا يتخلو من ان يكون قديماً أو حادثاً فلا مجال الى الاول لان كل واحد من الآحاد حادث  
فيكون الكل والمجموع حادثاً فتعين الثاني ولا شك ان حدوث جميع الحركات يستلزم حدوث  
نوع الحركة كذا قبل \* وأنت خير بان هذا لو تم قائماً يتم لو كان للجميع وجود على حدة غير  
وجود الآحاد وما فيه يظهر بالتأمل الصادق (منه) (٣) منشأ هذا عدم الفرق والخلط بين  
غير المتناهي في جانب الماضي وما هو غير المتناهي في جانب الاستقبال فعملك بالتأمل الصادق (منه)  
(٤) الفرق بين عدم التناهي في جانب الماضي وبين عدم التناهي في جانب الاستقبال أن  
مقدورات الله تعالى متناهية في جانب الماضي وغير متناهية في جانب الاستقبال (منه) (٥) المكان  
والجزء مترادفان عند الحكماء وأما عند المتكلمين فالمكان أخص اذ الجوهر الفرد ليس يتمكن اذا  
التمكن مشروط بالامتداد ولو في جهة واحدة (منه)

(قوله فلا يتصور قدم  
المطلق) \* ورد عليه ان  
المطلق كما يوجد في ضمن  
كل جزئي له بداية فبأخذ  
من تلك الحادثة حكمه  
كذلك يوجد في ضمن  
جميع الجزئيات التي  
لابد لها فبأخذ أيضاً  
حكمها ولا استحالة في  
انصاف المطلق بالتقابلات  
بحسب الجنيات \* وأيضاً  
لو صح ما ذكره لزم أن  
لا يوصف نعم الجنان بعدم  
التناهي \* والاصوب أن  
يجاب بتناهي الجزئيات بناء  
على برهان التطبيق



لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي • والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ للموهوم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده • ولما ثبت ان العلم يحدث ومعلوم ان الحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا ( والمحدث للعالم هو الله تعالى ) أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء أصلا

باطل على ما بين في موضعه ( قوله لان الحيز الخ ) بمعنى السطح ولا يوجد بدون الجسم <sup>(١)</sup> ( قوله هو الفراغ الموهوم ) يقيد بالموهوم لان الفراغ الموجود مذهب غيرهم أولا لان المكان مشغول بالمتكلمين غير خال عنه حقيقة وفراغه إنما هو مجرد الوهم والفرض <sup>(٢)</sup> اعلم • ان المذاهب هنا ثلاثة • أحدها للمشائين وهو المذكور في السؤال وعلى هذا لا يجب ان يكون لكل جسم حيز بل لعله حار • والثاني ما هو المذكور في الجواب للمتكلمين • والثالث لافلاطون ومن تبعه وهو البعد الموجود المجرد الغير المادي المنطبق على هذا الجسم المتكلم الحال فيه • وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز ولما لم ينطبق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولاست الحاجة اليه في الجواب لم يتعرض له ( قوله يشغله الجسم ) اقتصر عليه وان كان الجوهر الفرد كذلك لان الفرض مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز ( قوله ومعلوم الخ ) اشارة الى بيان الملازمة ( قوله ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ) أي وقوع أحد المتساويين من غير سبب وهو يمتنع بالاتفاق بخلاف ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح أي إقناع أحدهما من غير باعث فانه غير يمتنع عندنا بخلاف الحكماء والمعتزلة فانه يمتنع كالاول عندهما ولهذا اختار الترجيح بدل الترجيح • هذا هو المشهور والمسطور في الكتب لكنه قدس سره صرح في شرح المواقف في بحث الامكان وفي حواشي شرح هداية الحكمة أن الترجيح بلا مرجح يؤدي الى الترجيح بلا مرجح • بقي شيء وهو أنه لو قال ترجيح أحد طرفي الحدث من غير مرجح بدل الممكن <sup>(٣)</sup> المكان أو فني <sup>(٤)</sup> للمذهب والنسب للمقام والسوفي ( قوله أي الذات الواجب الوجود الذي الخ ) إنما فسره بواجب الوجود وان كان وضع لفظة الله بازاء الذات المقدس اشارة الى أن مدار الناعلية والمصحح لها بسلسلة الممكنات وامتيازها عن سائر الذوات ليس الا من جهة الواجبية <sup>(٥)</sup> فكأنه قال والمحدث للعالم هو الواجب ( قوله وجوده من ذاته ) بمعنى أن ذاته علة تامة مستقلة في وجوده • وفيه اشارة الى زيادة وجوده على ذاته كما هو مذهب جمهور المتكلمين ( قوله ولا يحتاج الى شيء ) منفصل عن ذاته ( أصلا ) لافي ذاته ولا في صفاته الحقيقية مطلقا لانه يتأني الوجوب الذاتي • وقد يناقش في الصفات بان الاحتياج في الصفات هل يتأني الوجوب الذاتي أولا <sup>(٦)</sup> واعلم • ان هذا وما قبله من قوله يكون

(قوله يشغله الجسم) خصه  
بالذكر لان الكلام في  
الاجسام والا فهو ما يشغله  
الجسم أو الجوهر

- (١) على رأي القائلين بالجوهر الفرد وأما على رأي الثاقبين بالخلأ فشغل الجسم ونفوذ الأبعاد فيه معتبر في حقيقة الحيز تأمل (منه) (٢) إنما عدل عنه اشارة الى ما هو المرجح عنده (منه) (٣) لكنه بقي كلامه على مذهب المحدثين من المتكلمين والمتقدمين من الحكماء اشارة الى قوة مذهبهم من ان علة الاحتياج هو الامكان وضعف مذهب قدماء المتكلمين من ان علة الاحتياج هو الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث أو المجموع للركب منهما على اختلاف فيما بينهم (منه) (٤) اذ امتياز الذات عندنا بوصف اللوحية وهي عبارة عن وجوب الوجود (منه)

اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدئاً له مع ان العالم اتم  
لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدئ له \* وقريب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات بأسرها لا بد  
ان يكون واجباً اذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئاً لها \* وقد ينوهم ان هذا دليل

(قوله اذ لو كان جائز الوجود

لكان من جملة العالم)

ان قلت الصفة وكذا

مجموع الذات والصفة بما

يجوز وجوده وليس من

جملة العالم \* قلت هذا

لا يضرنا لما فيه من تسليم

المدعي وكلامنا في الجائز

الباب \* لكن يرد عليه

ان يقال يجوز ان لا يكون

من جملة العالم الذي ثبت

وجوده وحدوده فيصلح

محدثاً لذلك العالم ومبدئاً له

وحمل المحدث على المحدث

بالذات مما لا يساعده كلام

الشارح (قوله ما يصلح

علماً) أي علامة ودليلاً

(على وجود مبدئ له)

والشيء لا يدل على نفسه

فلا يكون مبدئاً ومندولاً

اذ لا يكون حيث لا يشذ

فيلزم التناقض (قوله وقريب

من هذا الخ) الاول طريقة

الحدوث والثاني طريقة

الامكان ووجه القرب

ظاهر

وجوده من ذاته صفة كاشفة للواجب الوجود (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) تعليل لمصر  
محدث العالم في ذات واجب الوجود يعني ان محدث العالم لو لم يكن واجب الوجود لكان ممكن  
الوجود ضرورة امتناع كون مبدئ الموجود معدوماً فضلاً عن ان يكون متمتع الوجود فلو كان ممكن  
الوجود لكان من جملة العالم<sup>(١)</sup> بناء على ما هو المقرر عندهم من ان كل ممكن محدث فلا يتوجه المتع  
بالصفة ولا بالذات مع الصفة ولا ما قال المحشي لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة  
العالم الذي ثبت وجوده وحدوده فيصلح ان يكون ذلك الجزء محدثاً لذلك العالم ومبدئاً له<sup>(٢)</sup> ثم  
كلامه \* لان الكلام على تقدير كون محدث العالم ممكناً ولا شك ان مبدئ الممكن لا يكون الا  
موجوداً حادثاً لان مبدئ الموجودات لا يكون معدوماً لان مفيد الوجود للغير موجود بالضرورة  
وبالاتفاق واما كونه حادثاً فلما مر فيكون ثابت وجوده وحدوده فيكون من العالم الذي ثبت  
وجوده وحدوده فلا يصح ان يكون محدثاً لذلك العالم \* وفيه لكن يرد ان يقال يجوز ان لا يكون  
من العالم الذي هو عبارة عن الموجودات المتجانسة \* بقي شيء وهو ان المطلوب هنا كون واجب  
الوجود مبدئاً لجميع المحدثات ابتداء من غير واسطة لان مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه استناد  
جميع الممكنات الى الواجب ابتداء من غير توسط أمر بطريق الاختيار لا الايجاب كما هو محقق  
مذهب الحكماء والدليل المذكور على تقدير تماميته اما يفيد كون المحدث للعالم هو الله تعالى  
مطلقاً تأمل (قوله فلم يصلح محدثاً للعالم) والا لزم كون الشيء محدثاً لنفسه ولله وفيه تدبر  
(قوله ما يصلح علماً) أي دليلاً دالاً على وجود المبدئ ولو كان من جملة العالم لكان دليلاً على  
نفسه وهذا دليل اقناعي ليس مستقلاً في الاثبات وبه يشعر قوله مع ان الخ (قوله وقريب من  
هذا الخ) \* قال الفاضل المحشي الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب  
ظاهر \* ثم كلامه \* والظاهر مما سبق من قوله ترجيح أحد طرفي الممكن الخ انه حمل كلام  
المصنف على مسلك طريقة الامكان<sup>(٣)</sup> تأمل<sup>(٤)</sup> (قوله مبدئ الممكنات بأسرها) أي بأجمعها بحيث لا يشذ

(١) لو قال لكان من جملة الممكنات لا بد من الايراد لكنه خلاف السباق وطريقة المتكلمين  
وان كان ملائماً لقوله ترجيح أحد طرفي الممكن وعديله واما اذا قال لكان من جملة المحدثات فيتوجه  
الايراد الا انه أنسب بما مهده من قوله ان المحدث لا بد له الخ (منه) (٢) قد يقال ان المطلوب  
هنا اثبات الصانع مطلقاً واما اثبات مبدئته من غير توسط أمر فطلب آخر تدبر (منه) (٣) حاصل  
كلام المصنف ان العالم بجميع أجزائه محدث وان محدث المحدثات بأسرها لا بد ان يكون واجباً فآلهما  
واحد والتفاوت باعتبار العنوان لكن يرد علينا ان خارج المحدثات لا يجب ان يكون واجباً بخلاف  
خارج الممكنات تأمل (منه) (٤) لعل وجهه ان لا نسلم ان قول الشارح ترجيح أحد طرفي  
الممكن يقتضي انه حمل كلام المصنف على مسلك الامكان لم لا يجوز ان يكون اشارة الى ترجيح  
مسلك الامكان على مسلك الحدوث (منه)

على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لا حناجت الى علة وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجاً عنها فتكون واجباً فتقطع السلسلة \*

عنها شيء بمعنى أن مبدئ جميع الممكنات هو واجب الوجود سواء كان الاستناد اليه تعالى بالذات أو بالواسطة بمعنى أن سلسلة العلل تنتهي اليه تعالى بالضرورة لا بمعنى أن مبدئ الجميع ابتداء من غير توسط شيء هو الواجب كما هو مذهب أهل التحقيق والا لم يتم الدليل تأمل ( قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل <sup>(١)</sup> ) لا خفاء في أنه ان أريد به أن اقادة هذا الدليل ودلالته على وجود الصانع لا يتوقف على اقامة الدليل على بطلان التسلسل بمعنى أن بطلان التسلسل ليس مقدمة من مقدمات هذا الدليل وان كان لازماً منه فهو حق لا نزاع فيه لكن ما ذكره الشارح رحمه الله في الرد لا يساعد <sup>(٢)</sup> . وان أريد به أن هذا الدليل يدل على وجود الصانع مع ذهاب السلسلة الى غير النهاية أو مع امكانه أي من غير دلالة على بطلان التسلسل فبطلانه بين وما ذكره الشارح هو حق والظاهر <sup>(٣)</sup> أن مراده هو الاول كما لا يخفى تأمل ( قوله بل هو اشارة الى ) فيه أن كون هذا من جملة أدلة بطلان التسلسل لا يفيد احتياج دلالة هذا الدليل على وجود الصانع على اقامة الدليل على بطلانه ( قوله لا حناجت الى علة ) أي الممكنات للتسلسلة الغير المتناهية بأجمعها الى علة ( قوله لاستحالة كون الشيء الخ ) يعني أن العلة ان كانت نفس تلك الممكنات بان يكون الجميع علة للجميع يلزم كون الشيء علة لنفسه <sup>(٤)</sup> وذلك واضح لزوماً وفاداً \* أو بعضاً منها يلزم كون الشيء علة لنفسه وعلة معاً اذ المراد بالعلة هنا هي الفاعل المستقل بالفاعلية بمعنى أنه لا يستد شيء من الممكنات بالفعولية الا اليه أو الى ما يصدر عنه ومن جنسها نفسه وعلة . ومن هذا ظهر لك أن بطلان الدور من جملة مقدمات الدليل <sup>(٥)</sup> وأما كون بطلان التسلسل منها فقد عرفت ما فيه \* وهنا اباحت كثيرة لا يليق ابرادها بهذا المقام ( قوله فتكون واجباً ) لما بطل كون العلة نفس المجموع أو بعضاً منه تمين أن تكون خارجاً عنه والحال ان المرجود الخارج عن جميع الممكنات ليس الا الواجب والمجموع المركب من الجميع والواجب من جملة الممكنات وفيه تأمل ( قوله فتقطع السلسلة ) اذ الواجب لما كان علة للجميع فلا بد من أن يستند اليه شيء من آحاد السلسلة والا لما كانت علة

( قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل ) ابطال التسلسل اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه فالتمسك باحد أدلة بطلانه افتقار الى ابطاله \* فلا يرد أن الافتقار غير الاستلزام \* وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلناه ( قوله وليس كذلك ) لا يخفى عليك أن نبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الاقطاع فيضم مقدمات أخرى وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولاً ودخول ما فرض خارجاً فظهر أن أمر الافتقار بالعكس \* واعلم أنه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يقال بمجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه أو جزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فيقطع التوقف عنده فلا دور

( ١ ) الا ان يقال ان الافتقار بمعنى الاستلزام وان كان متبهماً جداً ( منه ) ( ٢ ) اذ اللازم منه الاستلزام لا التوقف والكلام فيه الا ان يفسر التوقف والافتقار بالاستلزام لكن مراد المتوهم ما هو المشهور أعني التأخر والتقدم الذاتي كما يستدعيه المقام ( منه ) ( ٣ ) وانما قلنا والظاهر لأنه يحتمل أن يراد بالافتقار الاستلزام أو لعمل الشارح حمل عبارة المتوهم على هذا ( منه ) ( ٤ ) وأيضاً علة الكل لا بد أن تكون علة لكل جزء من أجزائه والا لزم خلاف المقروض تأمل ( منه ) ( ٥ ) يعني لازمه \* لا يقال ان التسلسل من لوازمه فيكون التسلسل أيضاً من مقدمات الدليل \* لا نقول ان كون الملزوم موقوفاً عليه لا يستلزم كون اللازم أيضاً كذلك تدبر ( منه )



ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق وهو أن نفرض من المعلوم الأخير إلى غير النهاية جملة ومما قبله  
بواحد مثلاً إلى غير النهاية جملة أخرى ثم نطبق الجملتين بأن يجعل الأول من الجملة الأولى بازاء  
الأول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فإن كان بازاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية

والمفروض أنه علة له فيكون طرفاً له فينتهي إليه بالضرورة<sup>(١)</sup> ( قوله ومن مشهور الأدلة ) الدالة على  
بطلان التسلسل وأثبت الصانع \* ووجه التسمية بالتطبيق ظاهر \* وللقوم في إثبات الواجب مسلكتان  
الأول بيان أن الممكن سواء كان متاهي الأفراد أو غير متاهي الأفراد ما لا يتم له الوجود بدون  
الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب ألبتة ويلزم من وجود الواجب تنامي السلسلة  
من جانب العلة والبرهان الأول من هذا القيل \* الثاني بيان امتناع عدم تنامي الموجودات الخارجية  
سواء كان من جانب العلة أو من جانب المعلوم فيجعل ذلك<sup>(٢)</sup> حجة مقدمة لإثبات الواجب ومن  
ذلك برهان التطبيق ( قوله نطبق الجملتين ) فإن قيل إن التطبيق كما لا يمكن إلا فيما دخل تحت  
الوجود كذلك لا يمكن إلا بين الجملتين المتحققتين المطابقتين في نفس الأمر وذلك يتوقف على  
كون الجملتين متباينتين بأن لا تكون إحداها جزءاً من الأخرى وما نحن فيه ليس كذلك \* قلنا  
إن التطبيق يستدعي الوجود على ماهو المشهور والتعابر الحقيقي وأما التباين فلا والجزء مع الكل  
كذلك \* وإعلم \* أن التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين \* الأول أن يلاحظ خصوصية  
كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم ويلاحظ انطباق الجزأين بين كل اثنين من آحادهما على  
سبيل التفصيل \* والتطبيق بهذا الوجه يتم الوجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع  
والمتناقب لكن القوى البشرية<sup>(٣)</sup> قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكن الاستدلال بهذا الوجه على تنامي  
شيء منها \* والثاني أن يلاحظ آحاد الجملتين على الأجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك \*  
وقد اتفقوا على أن الاستدلال بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات الخارجية المترتبة المجتمعة في  
الوجود وأنه لا يمكن في المعدومات الصرفة \* واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة الغير المتناهية وغير  
المجتمعة \* فذهب المتكلمون إلى جريانها فيها لأن آحاد الجملتين فيها قد اتصف بالوجود في الجملة فيكون  
ذلك في تطابق آحاد بعضها لبعض في نفس الأمر وذهب الحكماء إلى أن الأمور المنقضية من الأمور  
المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق فيها بحسب نفس الأمر \* وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف  
بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصيتها تفصيلاً ولم يبين لكل واحد منها مرتبة معينة والأفلا \* في تطابق  
فرد منها بفرد دون فرد آخر \* ولذا جوزوا عدم تنامي الحركات الفلكية والنفس الناطقة الإنسانية \*  
قبل النفوس الناطقة المقارفة من جانب الماضي مترتبة بحسب إضافتها إلى أزمنة حدوثها فيتم

(١) بيانه ان الفرض ان آحاد هذه السلسلة بعضها علة تامة لبعض فالواجب اذا كان علة للسلسلة  
فلا بد ان يكون علة لواحد منها فذلك الواحد لا يجوز ان يكون هو الواحد الاول والمتوسط  
والا يلزم توارد العلة المستقلة على معلول واحد فتعين ان يكون واحداً أخيراً من السلسلة  
فتقطع به قطعاً ( منه ) (٢) أي امتناع عدم التامى مقدمة من مقدمات إثبات الواجب ( منه )  
(٣) بناء على أنها حادثه والحادث لا يلاحظ ما لا نهاية له على سبيل التفصيل لانه زمانه متناه  
والأمور التي لا نهاية لها غير متناهية ( منه )

( قوله ومن مشهور الأدلة  
برهان التطبيق ) البرهان  
السابق يبطل التسلسل في  
جانب العلة فقط وهي  
لا تكون إلا مجتمعة وهذا  
البرهان يتم جانب العلة  
والمعدومات المجتمعة أو  
المتعاقبة وبه يبطل عدم  
تنامي النفوس الناطقة  
المقارفة أيضاً لأنها مرتبة  
بحسب إضافتها إلى أزمنة  
حدوثها \* وما ذكره بعض  
الافاضل من أنها قد تحدث  
منها جملة في زمان وأخرى  
أقل أو أكثر في آخر  
وقد تحدث آحاد منها في  
أزمنة مترتبة فلا تنطبق  
بمجرد ترتيب أجزاء الزمان  
فجوابه ان هذا أعما يدفع  
تطبيق الفرد بالفرد وهو  
غير لازم بل يكفي التطابق  
الأجزاء المترتبة ولو متعاقبة  
اذ كل جملة توجد في زمان  
واحد متناهية بتناهي  
الابدان الحادثة فيه التي  
هي شرط حدوث النفوس

كان الناقص كالزائد وهو محال وإن لم يكن فقد وجد في الأولى مالا يوجد بازائه شيء في الثانية ونقطع الثانية ونقضي ويلزم منه تنامي الأولى لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهي بالضرورة وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فإنه ينقطع بانقطاع الوهم ولا يرد النقص بمراتب العدد بأن يطبق جلتان أحدهما من الواحد لا إلى نهاية والثانية من الاثنين لا إلى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية مع لانهما ذلك لان معنى لانهاهي الاعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنهي إلى حد لا ينصور فوقه آخر لا يعني أن مالا نهاية له يدخل تحت الوجود فإنه محال (الواحد)

التطبيق على الوجه الذي قررر عندهم \* وأجيب عنه بأن آحاد النفوس لا ترتب لها بحسب ترتب الأزمنة إذ قد تحدث منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث نبي منها فلا يجري التطبيق فيما بين آحادها باعتبار ترتب أجزاء الزمان \* ورد بأن أجزاء الزمان مترتبة وكل ما وقع فيها من آحاد النفوس متناه سواء كان ما هو الواقع فيها واحداً أو جملة فيلزم ترتب آحاد النفوس ولا يضر خلو بعض أجزاء الزمان عن الحدوث كما لا يخفى (قوله كان الناقص الخ) يرد عليه أنه إن أريد بكون الناقص كالزائد التساوي في الكمية فاللازمة ممنوعة<sup>(١)</sup> إذ التساوي في الكم من خواص المتناهي وإن أريد به عدم تصور وقوع جزء من أحدها في مقابلة جزء من الأخرى فلا نسلم استحالة لأن ذلك لعدم التناهي لا لاجل التساوي<sup>(٢)</sup> (قوله ونقطع الثانية الخ) لا خفاء في أن انقطاع الثانية في هذه الصورة يستلزم المطلوب فلا حاجة إلى باقي المقدمات لأن انقطاع أحدها عين انقطاع الأخرى إذ السلسلة واحدة والتغاير بين الجملتين بالكيفية والجزئية<sup>(٣)</sup> (قوله فيما دخل تحت الوجود) الخارجي إذ الوجود الخارجي شرط لجريان برهان التطبيق عند الكل وأما الترتب بين الآحاد والاجتماع في الوجود فنشرط الجريان عند الحكماء دون المتكلمين \* والظاهر من كلامه قدس سره في شرح المواضع<sup>(٤)</sup> أن الترتب والتحقيق في نفس الأمر كاف في الجريان (قوله فإنه ينقطع بانقطاع الوهم) وانقطاع الوهم أي ملاحظته ضروري إذ الذهن لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلاً \* قال الفاضل المحشي لكن بشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل فإن مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علم الله تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل \* ثم كلامه \* وأنت تعلم أنه حيث يرجع إلى عدم تنامي معلوماته تعالى وسيجيء الجواب في آخر الدرس (قوله وذلك) أي عدم النقص \* قال الفاضل المحشي وتوضيحه أن التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهناً وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات إلا قدرأ متناهي \* وما

(قوله فيما دخل تحت الوجود) أي في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجري في مثل الحركات الفلكية (قوله فإنه ينقطع بانقطاع الوهم) فإن الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلاً لا اجتماعاً ولا متعاقباً فينقطع في حد ما ألبتة \* ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير أيضاً لأن كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متناهي لا إلى حد يكون متناهي دائماً ونظيره نعيم الجنان هذا \* ولكنه بشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل فإن مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل (قوله فإن الأولى أكثر من الثانية) لأن القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالمتنات أيضاً (قوله وذلك) لأن معنى لانهاهي الاعداد الخ (توضيحه أن التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهناً وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات إلا قدرأ متناهي \* وما

(١) والجواب أن الناقص كالزائد في المقدار وعدم تنامي آحاد كل واحد منها في نفس الأمر لا باعتبار تساوي الأفراد (منه) (٢) وأجيب عنه بأن كون التساوي في الكم من خواص المتناهي ممنوع بل هو أول الكلام لأن التفاوت بين آحاد الأمور المتناهية أمر مقرر كما في آحاد الأيام والأسبوع والشهور \* فإن قال هذا دخل على السند الإخص \* وهو غير معقول أقول سند المانع أعم من التبع وهو ظاهر (منه) (٣) أي بأن تكون إحدهما كلا والأخرى جزءاً (منه) (٤) في مباحث الأحيات (منه)

يقال أنها غير متناهية متناه عدم الانتهاء إلى حد لا يزيد عليه \* وخلاصته أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية (يقال)

( قوله يعني ان صانع العالم الخ ) \* فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم الجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا واحداً \* وحاصل الدفع ان المراد بالوحدة في صفة وجوب الوجود لاني الذات وهنالك توهم مع دفعه آت في قوله تعالى ( قل هو الله أحد ) فتأمل ( قوله لو أمكن إلهان ) أي صاتمان قادران على السكال بالفعل أو بالقوة \* فلا يرد احتمال أن يكون أحد الواحيين صانعا قادراً والآخر بخلافه \* فقوله في تقرير المدعي ولا يمكن أن ( ٨٧ ) يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل \*  
 الذات واحدة محل تأمل \*  
 الا أن يقال مراد ما الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة \* أو يقال التعطل وكذا الإيجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا \*  
 لكن يرد على هذا ان الواجب موجب في صفاته والفرق بين إيجاب الصفة وإيجاب غيرها مشكل \* ومنها بحثان الاول التنقض بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما أوجبه ذاته من صفاته قاما أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال أو لا يحصل أحدهما فيلزم المعجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف \*  
 الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بمعجز فانه تعالى لا يقدر على إعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شيء مثلاً تحيل عدمه \* والجواب انا

بني أن صانع العالم واحد ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الى على ذات واحدة \* والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التنازع المشار اليه بقوله تعالى ( لو كان فيهما آلهة الا الله لقد فسدنا ) وتقريره انه لو أمكن إلهان لا يمكن بينهما تنازع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ إما أن يحصل الامران فيجتمع الضدان أولاً فيلزم عجزهما أو يحصل أحدهما فيلزم عجز أحدهما وهو أمانة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج \*  
 يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه \* ثم كلامه \* وفيه أن في كون التناهي وعدمه فرع الوجود تردداً \* بل الظاهر عدم الفرعية (١) وأيضاً ان الاعداد من قبيل الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء \* وأيضاً ان عدم تنامي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كعدم تنامي المقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والايكزم الجهل \* وأما أنها هل هي موجودة بالوجود العلمي وباعتبار هذا الوجود ترتبت فعبه تردد (٢) ( قوله يعني ان صانع العالم واحد ) قد مررت الاشارة الى أن قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى بمنزلة ان صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فوصفه بالواحد في قوة وصف الذات الواجب الوجود به فالمعنى عدم اشتراك مفهوم واجب الوجود بين الاثنين واليه أشار بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ فعنى الوحدة حينئذ عدم الاشتراك في الوجوب ومآله أي مرجعه الى عدم الكثرة من حيث الجزئيات ويؤيده ما في شرح المقاصد من أن حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها (٣) \* وأراد بالألوهية وجوب الوجود ( قوله ولا يمكن الخ ) بالامكان العام لاذننا ولا خارجاً لكن اللازم من برهان التنازع امتناع التعدد الخارجي فقط (٤) تأمل (٥) ( قوله لو أمكن إلهان ) أي صاتمان قادران بالقدرة التامة فلا يتوجه ما ينوهم من أن المدعى اثبات وحدة الواجب والدليل لا يقيد الا وحدة الصانع (٦) ( قوله لما فيه من شائبة الاحتياج ) في فعله وتنفيذ قدرته الى الغير على وجه ينفذ به طريق القدرة عليه \* وأما الاحتياج الى

(١) الا ان يقال ان التقابل بينهما تقابل المدم والمملكة دون الإيجاب والسلب ( منه ) (٢) والظاهر انه لا ترتب ولا وجود هناك بل هي حاضرة بانفسها من غير ترتب بينها ( منه ) (٣) أراد بالخواص ثلاثة أمور خلق الاجساد والاستحقاق للعبادة واردة العالم ( منه ) (٤) بل امتناع التعدد الذهني أيضاً ( منه ) (٥) وجه التأمل انه يلزم منه امتناع التعدد الذهني أيضاً ( منه ) (٦) لانه في الحقيقة احتياج الى ما يستداليه ( منه ) (٧) فلزم المعجز ولا خفاء في ان لزوم المعجز بعد فرض تعلق الارادة الجزئية غير معقول وانما المعجز اللازم تخلف المعلول عن العلة التامة ( منه )

فرض التلغيف مما وهو لا يمكن في سورة التنص ولا يتم الحل أيضاً اذ يكون كل من التلغيفين بالممكن الصرف ( قوله اذ لا تضاد بين الارادتين ) أي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاح لان الضدين يجوز أن يحصلوا في محلين فلا حاجة الى نفيه \* وأيضاً السانع من الاجتماع في محل لا يخصص في التضاد فلا كفاية في نفيه ( قوله أمانة الحدوث والامكان ) أي دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجتماع القطعي \* ان قلت عدم حصول المراد ان



فالتعدد مستلزم لامكان التامع المستلزم لتبطل فيكون محالاً \* وهذا تفصيل ما يقال ان أحدهما لم يقدر على مخالفة الآخر لزوم عجزه وان قدر لزوم عجز الآخر \* وبما ذكرنا يتدفع ما يقال انه يجوز أن يتفق من غير تمانع

ما يستد إليه تعالى من صفاته تعالى وإلى امكان المعلول وان لم يكن مستنداً إليه تعالى فما لا يستلزم المعجز المتنافي للالوهية والقدرة التامة والاستقلال في اليجاد الذي هو من خواص الالوهية \* لكن بقي ان الاحتياج الى الغير في الفعل واليجاد هل يستلزم الحدوث والامكان \* وفيه تردد \* والظاهر عدم الاستلزام \* قال الفاضل الحنفي وهما بخلاف \* الاول النقص بأنه لو فرض تعلق ارادة تعالى باعدام ما أوجبه ذاته تعالى من صفاته فاما أن يحصل كل من مقتضي الذات والارادة وإنه محال أو لا يحصل أحدهما فيلزم المعجز أو يختلف المعلول عن علته التامة هذا خلاف \* الثاني الحل وهو أن عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بمعجز فإنه تعالى لا يتدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شيء متلاصق بعدمه \* ثم كلامه \* وفي كلا البحوث بحث \* أما في النقض فتح لزوم المعجز المتنافي للالوهية على تقدير عدم حصول مقتضى الارادة لان ذلك من قبيل انداد طريق القدرة على الممكن الذاتي ناشئاً من ذاته تعالى ولا شك أن ذلك الانداد والمعجز الذي من قبل الذات لا يتنافى للالوهية \* وأما الحل فتدفع بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه تعالى هو المعجز المتنافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو المعجز بتمعجز الغير إليه ومن قبيل المتنافي للالوهية كما لا يخفى \* والضابط في هذا الباب أن انداد طريق القدرة على الممكن الذاتي ان كان من قبيل ذاته تعالى البحث أو مدخلة ما أسند إليه من صفاته من غير مدخلة المبان الاجنبي فليس بمعجز متناف للالوهية والا فالمعجز المتنافي الواجب تنزيهه تعالى عنه فليتأمل ( قوله فالتعدد ) أي امكانه على ما يقتضيه الاسلوب ( قوله المستلزم للمحال ) متعلق بالمضاف أو المضاف إليه والحال اللازم على الاول امكان اجتماع الضدين أو امكان عجز أحدهما وعلى الثاني اجتماع الضدين أو عجز أحدهما ( قوله فيكون محالاً ) أي التعدد فلا يكون ممكناً لان امكان المحال محال \* وفيه أن اللازم هو الامتناع المطلق الشامل للذاتي والغيري وأما الكلام في الذاتي \* وقد يقال ان المدعي امتناع التعدد مطلقاً فيتم به المقصود \* وفيه تأمل ( قوله ان لم يقدر على مخالفة الآخر ) فيفسد طريق القدرة على الممكن الذاتي بواسطة الامر الاجنبي فيلزم المعجز المتنافي للالوهية ( قوله وان قدر لزوم الح ) تفصيله انه اذا أراد أحدهما أمراً كحركة زيد مثلاً فاما أن يقدر الآخر على ارادة ضده أولاً وكلاهما محالان \* أما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما أن يقع مرادها فيجتمع الضدان أولاً فيلزم عجز أحدهما \* وأما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما يمكن في نفسه أعني ارادة الضد \* لا يقال لا نسلم ان ارادة الضد هي ارادة ممكن حتي يكون عدم القدرة عليها عجزاً إذ الممكن في نفسه قد يصير ممتمماً بسبب انتفاء الشرط لان الممكن في ذاته أي الممكن بالامكان الذاتي ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب \* ومن هذا ظهر لك ان اللازم على تقدير التمكن أحد الامرين إما اجتماع الضدين أو المعجز دون المعجز بخصوصه تأمل ( قوله يتدفع ما يقال انه يجوز أن يتفقاً ) إذ يكفي لنا

(١) أو يختلف المعلول عن العلة التامة ( منه )

كان عجزاً يلزم أن تقول  
للمعتزلة بمعجز الله تعالى لقولهم  
بان طاعة الفاسق مرادة ولا  
يحصل \* قلت المعجز يختلف  
المراد عن المشيئة القطعية التي  
يسمونها مشيئة قسروا الجاه  
وهم لا يقولون بالتخالف  
عنها وأما المشيئة القويضية  
فلا عجز في التخالف عنها مثل  
أن تقول لعبدك أريد منك  
كذا ولا أجبرك

أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً \* واعلم أن قول الله تعالى ( لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا ) حجة اقتناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فإن المادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى ( ولعلنا بمضهم على بعض ) والا فإن أريد به الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التمديد لاستلزامه لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل التصور شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لا محالة \* لا يقال . الملازمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونها بمعنى أنه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمنع في الأفعال فلم يكن أحدهما صانعاً فلم يوجد مصنوع \* لا نقول إمكان

إمكان التمانع والتخالف وذلك لا ينفي عدم التمانع بالفعل ( قوله أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين ) إذ قد عرفت أن إرادة كل واحد منهما أمر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه وليس بين الإرادتين تضاد ولا اجتماع الضدين في محل واحد بخلاف إرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً أي اجتماعهما أمر يمتنع في نفسه والإرادة لا تتعلق بالمتنوع لقائه ( قوله حجة اقتناعية ) يعني بقصد بها الظن لا اليقين ولا تعبد الا لظن بخلاف البرهان المشار إليه بالآية الكريمة فإنه قطعي على ما مر تقريره \* وفيه تأمل ( قوله والملازمة عادية ) يعني صحة هذه الملازمة بمقتضى العادة فتكون الحجة المشتملة على هذه الملازمة اقتناعية . فقوله والملازمة عادية فليل كون الحجة اقتناعية بحسب المعنى . ولا خفاء في أن الظاهر المتبادر منه أن الأحكام المستدرة إلى العادة لا تكون قطعية . وأن لا يفيد النظر الصحيح العلم اليقيني بالنتيجة لأن الملازمة بينهما أي استلزام النظر الصحيح النتيجة عند الأشاعرة عادي وذلك ليس كذلك لانسداد اليقين بالأحكام النظرية <sup>(١)</sup> ( قوله بالخطابيات ) وهي أمور لا يطلب فيها برهان بل يكفي فيها مجرد الظن ( قوله فإن العادة الخ ) من قبيل التنبيه بالادنى على الأعلى لا القياس الفقهي حتى يتبين أنه من قبيل قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد المطلوب . مع أن المطلوب به آيات للظن ( قوله لجواز الاتفاق الخ ) فلو قيل أن جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع وقد مر بطلانه فلا يجوز الاتفاق أيضاً \* قلنا هذا كلام على السند فلا يفيد ما لم ثبت مساواته \* وحل الجواز هنا على الامكان العام في ضمن الوجوب الذاتي ليس بمستقيم تأمل ( قوله فلا دليل على انتفائه ) يعني لان لم حيثئذ بطلان التالي \* وظاهر كلامه يدل على تسليم الملازمة على هذا التدبير \* وفيه تردد \* والظاهر هو التسليم لأن تقيض التالي وهو عدم إمكان الفساد يمتنع اجتماع مع نفس المقدم والا يلزم التعطيل أو العجز ( قوله فيكون ممكناً ) إذ الوقوع أدل دليل على الامكان ( قوله لا يقال للملازمة قطعية ) إشارة إلى المعارضة ( قوله لا يمكن بينهما تمنع في الأفعال ) أي في الإيجاد والخلق وهذا إشارة إلى بيان الملازمة فكانه قال لو أمكن صانعان لم يوجد مصنوع لاستلزامه إمكان التمانع المستلزم أن لا يكون أحدهما صانعاً <sup>(٢)</sup> بطريق السلب الكلي <sup>(٣)</sup> \* وحاصل الجواب حيثئذ منع استلزام إمكان التمانع عدم كون كل واحد

(١) لأنه يؤدي إلى انسداد باب اليقين بالأحكام النظرية لأن اليقين إنما يحصل بالمقدمات اليقينية إذا كان استلزامها قطعياً أيضاً (منه) (٢) أي إذا أمكن بينهما تمنع في الأفعال فلم يكن شيء منهما صانعاً أي شيء من أحدهما صانعاً فقوله فلم يكن سلب كلي (منه) (٣) أي عدم كون شيء منهما صانعاً (منه)

(قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد أحدهما ابتداء وهذا الجواب مبني على أن الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل  
فمضى قوله على أنه الحق أنه يمكن أن لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويتمتع للملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر فتدبر \*  
قال الشارح في شرح المقاصد أن أريد بالفساد عدم التكون فتقرر أنه يقال لو تعدد الآله لم تتكون السماء والأرض لأن تكونهما  
إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل أما الأول فلأن من شأن الآله كمال القدرة وأما الثاني فلامتناع  
توارد الملتين المستقلين وأما الثالث (٩٠) فلاه ترجيح بلا مرجح \* ورد عليه أن التزديد إما على تقدير التماثل

التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع \*

منهما صانعا أو رفع الإيجاب الكلي \* والجواب حينئذ منع استلزام عدم كون كل واحد منهما صانعا  
عدم المصنوع \* لكن ظاهر عبارة الكتاب في المقامين ناظر إلى الأول تأمل (قوله وهو لا يستلزم  
انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد أحدهما ابتداء \* قال الفاضل الحنفى ويمكن أن توجه الملازمة  
بحيث تكون قطعية على الإطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن  
الوجود \* والا لا يمكن التماثل المستلزم للمحال لأن إمكان التماثل لازم لمجموع الأمرين التعدد  
وامكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التماثل  
المستلزم للمحال \* ثم كلامه \* وقد يقال إن إمكان العالم مع تعدد الواجب كما يستلزم المحال كذلك  
عدم الامكان<sup>(١)</sup> مع التعدد يستلزم المحال أعني عجز كل واحد أو التعطيل وبالجملة فكما أن إمكان التماثل  
لازم لمجموع الأمرين من التعدد وامكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء  
من الأشياء حتى لا يلزم ذلك المحال كذلك عجز كل واحد أو التعطيل لازم لمجموع الأمرين من  
التعدد وعدم الامكان فإذا فرض التعدد يلزم أن يمكن العالم حتى لا يلزم المحال المذكور \* وفيه ان  
انتفاء الامكان لا يستلزم العجز الثاني للالوهية بخلاف إمكان التماثل \* ويمكن الجواب عنه بأن العجز  
أو التعطيل ليس لازما لمجموع الأمرين أعني التعدد وعدم الامكان إذ لا مدخل في لزوم التعدد  
أصلا بل من قيل ضم الأمر الاجنبي لما هو المستقل في الملازمة بخلاف التعدد مع الامكان فإنه  
ليس كذلك بل لكل واحد منهما مدخل في لزوم \* لكن بقي<sup>(٢)</sup> أن عدم إمكان العالم يلزمه وجوب

الغرضي حينئذ يرد منع  
الملازمة لأن وجودها  
لا يستلزم وقوع ذلك التقدير  
عقلا وأما على الإطلاق  
حينئذ يمكن اختيار الأول  
وكمال القدرة في نفسها لا ينافي  
تعلقها بحسب الإرادة على  
وجه يكون للقدرة الأخرى  
مدخل كما في أعمال السباد  
عند الاستاذ وكذا يمكن  
اختيار الثالث بأن يريد  
حدهما الوجود بقدرة الآخر  
أو يفرض بإرادته تكوين  
الأمور إلى الآخر ولا  
استحالة فيه \* والتحقيق  
في هذا المقام أنه إن جل  
الآية الكريمة على أن تعدد  
الصانع مطلقا فهي حجة  
إقناعية لكن الظاهر من  
الآية أن تعدد الصانع المؤثر  
في السماء والأرض حيث  
قال تعالى (لو كان فيهما  
آلهة إلا الله لفسدتا) إذ

(١) وفيه أنه لا يلزم من عدم الامكان مع التعدد لزوم الامكان له حتى يلزم إمكان التماثل الذي  
هو فرع الامكان (منه) (٢) وأيضا بقي أنه ان أريد بعدم الامكان الامتناع الذاتي لزم على تقدير  
انتفائه أحد الأمرين إما إمكان التماثل أو وجوب العالم وان أريد به الامتناع بالتفريق يرجع إلى ما يقال \*  
وأیضا يلزم على الشق الأول الامكان بالتفريق كما لا يخفى (منه) (٢) وأيضا بقي شيء وهو أن لزوم  
المحال من المجموع إما باستلزامه استحالة أحد جزئيه لا بخصوصه لأحدهما بخصوصه حتى يلزم  
لزوم تقيضه بخصوصه أو باستلزامه لزوم تقيض الآخر بعينه حتى يلزم عدم الامكان من التعدد لزوما  
قطعا وما هو المقطوع به لزوم أحد التقيضين لا بخصوصه (منه)

(العالم)

ليس المراد التمكن فيها \* فالحق حينئذ أن للملازمة

قطعية إذ التوارد باطل فتأثيرها إما على ميل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لآله  
جزءة أو علة تامة فيفسد العالم أي لا يوجد هذا الحسوس كلا أو بعضا \* ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على  
الإطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لا يمكن التماثل المستلزم للمحال لأن إمكان التماثل  
لازم لمجموع الأمرين التعدد وامكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التماثل المستلزم للمحال



على أنه يرد منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالامكان \* فإن قبل مقتضى كلمة لو أن انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الأول فلا يقيد إلا بالدلالة على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التمدد \* قلنا لم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديماً لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشبهه على بعض الأذهان أحد الاستعمالات بالآخر

العالم أو امتناعه <sup>(١)</sup> فلا يترتب عليه الفساد مطلقاً <sup>(٢)</sup> بل الوجود ضروري على تقدير الوجوب <sup>(٣)</sup> الآن براد بالوجود المتني الوجود الخاص <sup>(٤)</sup> أعني المسبوق بالعدم دون الوجود المطلق كما لا يخفى ( قوله على أنه يرد منع الملازمة ) يعني تمنع الملازمة على تقدير وبطلان التالي على تقدير آخر بخلاف الجواب السابق فانه مقصور على منع الملازمة بحمل الآية الكريمة على ماهر الظاهر المتبادر أعني عدم التكون بالفعل ( قوله ومنع انتفاء اللازم الخ ) تأخر إلى تسليم الملازمة على هذا التقدير كما أن انتفاء اللازم مسلم على التقدير الأول \* وفيه تردد \* والظاهر هو التسليم بناء على ما مر من امتناع اجتماع نقبض التالي مع المقدم لئلا يلزم التعطيل أو المعجز وفيه ما فيه ( قوله فلا يقيد إلا بالدلالة الخ ) فيكون المفهوم من الآية تعليل أحد الانتفائين الواقعيين فيما مضى المعلومين لك مع الآخر كقولك لو جئتني لا كرمك ومبني الاستدلال على الانتقال من المعلوم إلى المجهول <sup>(٥)</sup> ( قوله لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء الخ ) يؤم ظاهر جوارحه أن هذا الاستعمال ليس على قانون اللغة والآية الكريمة وأردته على خلاف ما عليه أهل اللغة والعرف \* والحق أنه أيضاً من المعاني المتغيرة عند أهل اللغة الواردة في استعمالهم عرفاً قائم بقصدونها الاستدلال في الأمور العرفية كما يقال لك هل زيد في البلد فتقول لا إذ لو كان فيه لحضر مجلسنا فتستدل بعدم الحضور على عدم كونه في البلد \* وبسبب علماء البيان مثله بالطريقة البرهانية <sup>(٦)</sup> لكنه أقل استعمالاً من الأول وإليه أشار بلفظ قد الداخلة على المضارع المقيدة للقلة ولعله أشار بقوله بحسب أصل اللغة إلى ما ذكرناه \* وقد يقال إن هذا الاستعمال متفرع على ما هو بحسب أصل اللغة بناء على أن لو كما دل على أن انتفاء الأول سبب لانتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني معلوماً دون انتفاء الأول فيدل عليه دلالة المعلول على العلة

( قوله ومنع انتفاء اللازم )  
إن أريد بالامكان ( لو أريد  
باللازم عدم التكون بالامكان  
مع وجود العلة التامة لم  
الامر لكنه بسبب ( قوله  
فلا يقيد إلا بالدلالة الخ )  
أي يلزم أن يكون كلا  
الانتفائين الماضيين مقررين  
لكن بطل الثاني بالأول  
بحسب الماضي والمقصود  
بيان تحقق الانتفاء الأول  
بحسب جميع الأزمنة بدليل  
تحقق الانتفاء الثاني ( قوله  
من غير دلالة على تعيين  
زمان ) ولو سلم الدلالة  
على تعيين الماضي لم المقصود  
أيضاً لأن الحادث لا يكون لها

(١) أي أحد الأمرين إما الوجوب أو الامتناع دون الامتناع بخصوصه ( منه ) (٢) أعني نفي الوجود مطلقاً حيث قال فضلا عن الوجود ( منه ) (٣) وأن كان ظاهر العبارة هو أن حاصل الشبهة إن اللازم منه على مقتضى لو انتفاء التمدد في الماضي والمطلوب هو المطلق ( منه ) (٤) أو يراد بالامكان المتني الامكان الوارد على ذلك الوجود أي المسبوق بالعدم فإذا سلب الامكان عنه بين الامتناع لم يبق احتمال الوجوب إذ وجوب ما هو مسبوق بالعدم غير معقول تدبر ( منه ) (٥) فحاصل الشبهة أن مقتضى كلمة لو بيان سلبية أحد الانتفائين المعلومين للآخر ومدار الاستدلال على الانتقال من أحد الانتفائين المعلوم إلى الانتفاء الآخر المجهول فيهما تدافع ( منه ) (٥) وقد يقال في توجيه الشبهة حاصلها أن مقتضى كلمة لو انتفاء التالي لأجل انتفاء المقدم ومدار الاستدلال على العكس ( منه ) (٦) ونظر أهل الميزان وأهل البيان على ما عليه العرف لا يرى أن الشيخ اعتبر في عقد الوضع الفعل ولم يكتف بالامكان لانه خلاف العرف واللغة ( منه )

فيقع الخط (القديم) هذا نصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديماً أي مالا ابتداء لوجوده  
اذ لو كان حادثاً مسبوقاً بالقديم لكان وجوده من غير ضرورة . حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب  
والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتباين المفهومين وأما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان  
بعضهم على ان القديم أهم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فإنه لا يصدق عليها . ولا استحالة في  
تعدد الصفات القديمة وأما المستحيل فتعدد الدوات القديمة . وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حيد الدين

(قوله فيقع الخط) كما وقع لأبن الحاجب حيث نظر<sup>(١)</sup> الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو أنها تدل على  
انتفاء الاول لانتفاء الثاني أي يعلم به ذلك . فاعترض على من قال بأنها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول بأن الاول  
ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم اذ اللازم قد يكون أهم من الملزوم بل  
الامر بالمعكس . وقد عرفت الحق وهو أن كلا الاستعمالين ثابت . وقد يقال في التوفيق أن من قال أنه لانتفاء  
الاول بسبب انتفاء الثاني نظره الى السبب باعتبار العلم ومن قال بالمعكس فنظره الى السبب بحسب  
الخارج . وقد يقال ان هذا النزاع راجع الى أن المتبر في الدلالة للزوم الكلي كما هو رأي أرباب  
المقول أو للزوم في الجملة كما هو المنبر عند أهل العربية وأرباب الاصول . وفيه تأمل (قوله بما  
علم التزاما) إذ قد عرفت أن قول المصنف رحمه الله والمحدث للمالم هو الله تعالى في قوة أن  
يقال هو الواجب الوجود ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لا يكون إلا قديماً . وقد يناش فيه بأنه  
ان أريد للزوم الخارجي فليس . وأما للزوم الذهني فلا والمنبر في الالتزام هو الذهني . الا أن يراد  
بالالتزام ما لا يحتاج الى اقامة البرهان على كونه قديماً بمدا العلم بوجود الواجب كمشكلة الوحدة وسائر  
الصفات . ولعل هذا تريض على صاحب العدة حيث أقام البرهان على مشكلة القدم بمسألة اثبات  
كون الصانع واجب الوجود . وأنت خير بأنه على هذا فاللائق تفسير الاسلوب أي عدم إيراد مشكلة  
القدم على نسق السابق واللاحق تأمل (قوله لكان وجوده من غير ضرورة<sup>(٢)</sup>) واللازم تخفف المعلوم عن  
الملة التامة أو الترجيح بلا مرجح (قوله ليس بمستقيم الخ) وتفسير الترادف بالتساوي<sup>(٣)</sup> خلاف  
المعارف (قوله ولا استحالة الخ) جواب دخل مقدر كأنه قيل لو كان القديم أهم يلزم تعدد القدماء

(قوله لكنه ليس بمستقيم  
للقطع بتباين المفهومين)  
لان قدماء المتكلمين  
يريدون بالتراذف التساوي  
قال في البصرة الاعان  
والاسلام من قبيل الاسماء  
المترادفة وكل مؤمن مسلم  
وبالمعكس ثم بين لكل  
منها مفهوما على حدة

(١) نقل عن الشارح في الحاشية في توجيه الخط هكذا حتى اعترض ابن الحاجب على ما هو  
المشهور وهو أن لو لامتناع الثاني أعني الجزاء لامتناع الاول أعني الشرط يعني أن الجزاء منف  
بسبب انتفاء الشرط بان الاول سبب والثاني مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز ان  
يكون للشيء أسباب متعددة بل الامر بالمعكس لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه فهي  
لامتناع الاول لامتناع الثاني ألا ترى ان قوله (لو كان فيهما) الآية إنما سبق ليستدل بامتناع  
التساد على امتناع تعدد الآلهة دون المعكس واستحسن المتأخرون رأي ابن الحاجب حتى كادوا  
أن يجمعوا على أنها لامتناع الاول لامتناع الثاني إما لما ذكره وإما لان الاول ملزوم والثاني لازم  
وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس لجواز ان يكون اللازم أهم . وأنا أقول منشأ هذا  
الاعتراض اشتباه أحد الاستعمالين بالآخر (منه) (٢) لو قال لكان لغيره مدخل في وجوده لكان  
أسلم لان استعمال كلمة من في الفاعل شائع وذلك غير ذلك بل اللازم مدخلة الغير (منه) (٣) فسر  
الأخوان في عبارة الكشف حيث قال الحد والمندح أخوان بالتساوي (منه)

الضرير رحمه الله ومن تبعه تصرّح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته \* وقد استدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج وجوده إلى مخصص فيكون محدثاً إذ لا معنى بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر \* ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى \* فأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة \* وهذا كلام في غاية الصعوبة فإن القول بتعدد الواجب لذاته منافي للتوحيد \* والقول بإمكان الصفات بقاء قولهم بأن كل ممكن فهو حادث \* فإن زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا يتنافى بالحادث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب فهو قول بما ذهبت إليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحادث إلى الذاتي والزماني

\* وأجيب بأنه لا استحالة ( قوله بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته ) ومعنى وجوب الصفات لذاته أنها مستندة إلى ذاته تعالى بطريق الإيجاب<sup>(١)</sup> بحيث يستغل الذات في الانصاف بها لا بطريق الاختيار لئلا يلزم كون الواجب محل الحوادث<sup>(٢)</sup> . وما ثبت من كون الذات مختاراً إنما هو في غير الصفات ( قوله وقد استدلوا ) يعني كيف يكون القديم أعم وقد استدلوا الخ ( قوله إلى مخصص ) ومرجح لجانب الوجود على العدم ( قوله إذ لا معنى بالمحدث إلا ما يتعلق الخ ) بمعنى أنه يحتاج في وجوده إلى غيره فالصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثاً فالآخر بمعنى الغير ولا يلزم منه أن لا يتعلق وجود الصفة القديمة بشيء أصلاً حتى تلزم الجهالة \* نعم تلزم الجهالة على ظاهر كلامهم \* قال الفاضل المحنّي وإن قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفات ليست كذلك لم يصح حكيم بوجوب الصفات \* ثم كلامه \* يعني وإن صح قولهم أن كل قديم فهو واجب لذاته ببقاء على أن مرادهم بالقديم هو القديم بالذات لكن لا يصح منهم الحكم بوجوب الصفات \* وأنت خير بأن القول بوجوب الصفات بمعنى عدم الاحتياج إلى غير الذات مما لا يخاف في محته على أصل الأشاعرة ( قوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى ) ومنهم من جوز ذلك في غير التحيز وإنما للمتع قيام العرض بالعرض لأن معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز حتى يتبعه غيره فيه ( قوله وهذا كلام الخ ) أي القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة اذ لو قلنا بالاشتراك يلزم تعدد الواجب لذاته فينافي التوحيد \* واللا يلزم إمكان الصفات فينافي قولهم كل ممكن محدث أو القول بقديم الصفات لأنها إن كانت حينئذ واجبة لزم الأمر الأول وإن كانت ممكنة لزم الأمر الثاني . بل نقول إن القول بوجود الصفات في غاية الصعوبة<sup>(٣)</sup> اذ لو قلنا بقديمها فذاك والا فيلزم كون الذات محل الحوادث \* وقد يقال إن القول باشتراك الوجوب بالمعنى الذي مر ذكره لا يتنافى

(١) وقالوا إن الإيجاب نقصان بالنسبة إلى غير الصفات من مصنوعات وأما بالقياس إلى صفاته فكمال \* وأنت خير بأن دعوى أن الإيجاب في الصفات كمال وفي غيرها نقصان مشكل ونحكم بحت من قيل التخصيص في الأحكام بالعقل ( منه ) (٢) بناء على ما هو المشهور من أن أثر المختار لا يكون إلا حادثاً ( منه ) (٣) أي القول بوجود الصفات القديمة في غاية الصعوبة للزوم أحد الأمرين المذكورين ( منه )

( قوله تصرّح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته ) \* يرد على ظاهره أن كل صفة محتاجة إلى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسبجي تأويله ( قوله إذ لا معنى بالمحدث إلا ما يتعلق الخ ) هذا يدل على أن وجود الصفة القديمة لا يتعلق بإيجاد شيء وهذه جهالة بينة وإن قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكيم بوجوب الصفات ( قوله ببقاء على نفس تلك الصفة ) وأما الاعراض فيقارنها غيرها لا تفكاك عنها حال الحدوث \* لكن يرد أن البقاء يضاف إلى الصفة فكيف يكون نفس المضاف إليه فإن أرادوا بكونه نفساً عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما سبجي في التكوين فلم يجوزوا التفسير بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجردها



وفيه رفض. لكثير من القواعد وستأتي لهذا زيادة تحقيق ( الحلي ) المقادر العليم السميع البصير ( الثاني ) أي المراد لأن بداهة العقل جازمة بأن يحدث العالم على هذا النمط البديع والنظام الحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المثقنة والنفوس المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات . على أن أضدادها نقائص يجب تزيدها الله تعالى عنها . وأيضاً قد ورد الشرع بها وببعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ( ليس بمرض ) لأنه لا يقوم بذاته بل يفترق إلى محل بقوته فيكون محكماً . ولأنه يجمع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائماً به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لأن قيام المرض بالشئ معناه أن يحجزه تابع لتحجزه والمرض لا يحجزه بذاته حتى يتجزئه بغيره بتميته

( قوله بأن يحدث العالم على هذا النمط ) يعني بأن تصور الواجب بعنوانه يحدث لجميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام الحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهياً فلا يرد ما يقال بمحتمل أن يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالإيجاب والنجابة بلا قصد لا يدل على العلم ولا غيره لأن ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثاً فلا يصدر عن القديم بالإيجاب ولا يخفى أنه إنما يتم إذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ثم إن اعتبار النمط البديع والنظام الحكم له مدخل في بديهية الحكم والا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى وتطامير كلام الشارح يعنى السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتفاق عليهما تأمل

التوحيد . وأنت خير بأن هذا في الحقيقة قول بإمكان الصفات ( قوله الحلي ) قد يقال إن هذا كالتقديم في اللزوم مما سبق فالفرق تحكيم . قبل إن المبرهن هو المجموع دون كل واحد . على أن المذكور في مخرج الدليل هو التنبه ( قوله لأن بداهة العقل جازمة الخ ) ( ١ ) فيه تأمل إذ البعض منها كالسمع والبصر مما لا يستل العقل فيه بالآيات ولذا لم يثبتها الحكماء . واعلم ( ٢ ) أن المقصود هنا بيان جريان المشتقات عليه تعالى وأما أن مبادئ المشتقات هل هي موجودة فمسئلة أخرى سيبحث بيانها مفصلة ( قوله على أن أضدادها الخ ) دليل اقناعي غير قطعي إذ بعد تسليم أن لها بأسرها أضداداً فلا نعلم أنها نقائص مطلقاً . ولو سلم فلا نعلم أن من خلا عنها يجب الاتصاف بالأضداد إذ الخلو عن أحد الطرفين لا يوجب الاتصاف بالآخر . وقد يستدل بما هو أهون منه . وهو أن المتصف بها أكل عن لا يتصف بها فلخلا الذات عنها يجب أن يكون الإنسان أكمل منه . تعالى عن ذلك علواً كبيراً . ولا خفاء في أن هذا أيضاً غير قطعي كالإيجازي ( ٣ ) ( قوله قد ورد الشرع بها ) أي بهذه الصفات المذكورة كلها كإقتضيه السوق وليس شئ من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع فيها . لكن قوله وببعضها مما لا يتوقف الخ مشعر بأن البعض من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ( ٤ ) ورجع الضمير إلى مطلق الصفات المذكورة في الضمن لا يخلو عن التكلف ( قوله ونحو ذلك ) كالمعلم والقدرة والارادة . وقد يمنع توقف الشرع على العلم والظاهر التوقف ( ٥ ) ( قوله والا لكان البقاء معنى قائماً به ) أي على تقدير وقوعه ( قوله تابع لتحجزه ) بأن يكون

( ١ ) لا خفاء في أن دعوى البداهة في هذه المقدمة لا توجب البداهة في المسئلة المذكورة إذ هي في الحقيقة كبرى للبصيرة المطوية هكذا لا يحدث العالم للمشاهد على الوجود المذكورة وكل ما شأنه كذلك فهو متصف بهذه الصفات . على أن كون مسئلة الفن بديهية جائز ( منه ) ( ٢ ) دفع دخل مقدر وهو أن ما ذكره إنما يدل على قدرته تعالى وعالميته مثلاً أما أن لها مبادئ موجودة قائمة به على ما هو المذهب فلا ( منه ) ( ٣ ) ولا خفاء في أن اختلاف العلماء في أن علة البقاء علة الوجود تظفر إلى التباين حقيقة ودفعه غير خفي ( منه ) ( ٤ ) يقال إن القول بورود الشرع بها لا يستلزم صحة التمسك به على القطع واليقين تأمل ( منه ) ( ٥ ) قال في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الاقناع بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته ( منه )

وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية في التحيز. والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني. ومعنى قولنا وجد فلم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني وأن القيام هو الاختصاص الناعت بالمتنوع كما في أوصاف الباري تعالى وأن انتفاء الأجسام في كل آن ومشاهدة بقاءها بتجدد الأمثال ليس بأبعد من ذلك في الأعراض. نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتمام إذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة أو بطء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة وبالنسبة إلى بعضها بطيئة. وهنا تبيين أن ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة إذاً أنواع الحقيقة لا تختلف بالاضافات (ولاجسم) لأنه مركب ومنجز ذلك الشيء واسطة في عروض التحيز له (قوله معنى زائد على وجوده) أي أمر موجود في نفسه زائد على وجوده ومن هذا ظهر لك أن ما قاله الفاضل المحض وعلى أن الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو أيضاً ممنوع. ثم كلامه: ليس أمراً زائداً على ما في الكتاب تأمل (قوله معناه التبعية في التحيز) إشارة إلى منع بطلان اللازم أعني قوله وهو محال (قوله وحقيقته الوجود) أي الوجود في الزمان الثاني. وفيه أن الوجود في الزمان الثاني عين الوجود في الزمان الأول والا يلزم اجتماع الوجودين أو تعاقبهما على شخص واحد وكلاهما محالان. ومن المعلوم بالضرورة أن العين في الزمان الأول لا يصير غيراً في الزمان الثاني وإلحال أن البقاء في الزمان الأول منتف عن نفس الأمر بالمرّة فكيف ينصور أن تكون حقيقة البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني (قوله ومعنى قولنا وجدنا) كأنه قيل كيف يكون البقاء عين الوجود مع أنه أثبت الوجود هنا ونفى البقاء فأجاب بأن معنى قولنا الخ. وفيه ما فيه (قوله كما في أوصاف الباري) إشارة إلى التقصيص الإجمالي. ويمكن أن يجعل معارضة (قوله هو الاختصاص الناعت) في توصيف الاختصاص بالناعت تسامح (قوله وأن انتفاء الأجسام الخ) إشارة إلى إبطال قوله ويمتنع بقاء الأعراض بعد تزييف دليله بأن الضرورة العقلية حاكمة ببقائها وقد اتفق المحققون على بقاءها. وأن الفرق نحكم بحتم إذ فيه مصادمة البداهة فلا يسمع ما يقال من أن العرض المشاهد يتجدد مثله الآن الحس مالم يميز بين الشيء ومثله. قلن أن المتجدد عين التقصيص (قوله وآخر هو سرعة الخ) يعني ليس أمرين موجودين في الخارج يقوم أحدهما بالآخر بل الموجود هنا ليس إلا الحركة. والسرعة والبطء أمران اعتباريان قائمان بالحركة ولا نزاع في جوازه إذاً الكلام في وصف الأعراض بالأعراض (قوله وبهنا تبيين الخ) أي بما ذكر من أن هناك حركة واحدة سريعة بالقياس إلى حركة وهي نفسها بطيئة بالقياس إلى أخرى ظهر أن اختلاف الحركة بالسرعة والبطء ليس اختلافًا بالذات بل بالعوارض الإضافية الاعتبارية. وفي عبارة تسامح (قوله لا تختلف بالاضافات) يعني أن اختلاف الأنواع ليس إلا بالفصول دون الأمور الخارجية الإضافية الاعتبارية وفيه أنهم اتفقوا على أن أنواع الكون الموجود بالاتفاق ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية<sup>(١)</sup> تأمل (قوله ولا جسم) لأنه مركب من الأجزاء العقلية كالجنس والفصل أو الوجودية كالمبغولي

(١) وأيضاً أنه ليس بأبعد مما قاله جمهور المتكلمين من أن الله تعالى ماهية كلية صارت شخصاً بالاضمام الشخص الاعتباري من غير أن يتركب (منه)

(قوله وهذا مبني على  
أن بقاء الشيء معنى  
زائد على وجوده) وعلى  
أن هذا الزائد أمر موجود  
في نفسه حتى يكون عرضاً  
وهو ممنوع أيضاً (قوله كما  
في أوصاف الباري تعالى)  
يعني أن تفسير القيام بالتبعية  
في التحيز غير مطرد في  
أوصاف الباري وقد يدفع  
بأن التفسير لقيام العرض  
لالمطلق القيام. وأوصافه  
تعالى ليست أعراضاً ولهذا  
حكموا ببقائها وعدم بقاء  
الأعراض (قوله وأن  
انتفاء الأجسام الخ) هذا  
رد إجمالي لدليلهم وحاصله  
أن ما ذكره استدلال  
في مقابلة الضرورة لأن  
أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء  
الأجسام ضرورياً وعدم  
بقائها ليس بأبعد عند العقل  
من عدم بقاء الأعراض  
لبقاؤها ضروري أيضاً

وذلك أمارة الحدوث (ولاجوهر) أما عندنا فلا نه اسم للجزء الذي لا يتجزأ وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك . وأما عند الفلاسفة فلا نهسم وإن جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع مجرداً كان أو متحيزاً لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به للماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لافى موضوع . وأما لو أريد بهما القائم بذاته والموجود لافى موضوع قائم بتمتع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر النهى الى التركيب والتحيز

والصورة أو الجوهر الفرد أو المقدارية كالأبعاد (قوله وذلك أمارة الحدوث) أما التركيب فلا احتياجه الى الجزء (١) وكل محتاج يمكن . وفيه ان اللازم منه هو الامكان دون الحدوث الا ان يقال كل ممكن فهو حادث عندهم فالأولى أخذ الامكان بدل الحدوث . وأما التحيز فلا ان التحيز لا يوجد الا مع الحيز . والحيز حادث لما سر من ان ماسوى الله تعالى حادث وما مع الحادث فهو حادث . وفيه ان هذا مبني على ان الحيز موجود في الخارج وذلك ليس كذلك على أصل المتكلمين . ولان التحيز محتاج الى حيز ما والاحتياج أمارة الحدوث . وفيه ما فيه (٢) (قوله وجزء من الجسم) هذا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره (٣) . لكن بقي ان هذا لا يليق لما سيحكي من قوله ثم ان مبني النزاع على قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ رحمهم الله (قوله أو متحيزاً) الأولى بدله ان يقال أو مادياً في تعديل قوله مجرداً (قوله وأرادوا به الخ) يعني ليس مرادهم بالموجود في تفسير الجوهر الموجود بالفعل والا لكان النك في وجود جبل من الياقوت أو البحر من الزئبق شكاً في الجوهرية بل مرادهم به ماهية إذا وجدت كانت لافى موضوع . هذا هو المشهور (٤) . وإنما زاد قيد الممكنة تصريحاً بالمراد بقربة أنه من أقسام الممكن واليه أشار بقوله جعلوه من أقسام الممكن لكن مثل هذه القرينة هل هي مقبولة في صناعة التعريف أولاً . أولان المتبادر من عبارة التعريف زيادة الوجود على الماهية اذ الماهية شائعة فيما وقع في جواب ماهو وما وقع في الجواب لا يكون الا كلياً ولهذا قيل لفظ الماهية يدل على الكلية بالانضمام والزيادة والماهية الكلية عندهم من خواص الماهيات الممكنة . لكن بقي أن الوجود المطلق زائد في الواجب أيضاً وما هو عينه هو الوجود الخاص . وأيضاً يرد النقض بالجواهر الشخصية (قوله وأما لو أريد بهما الخ) يعني لو نسر الجسم والجوهر بالقائم بذاته أو الموجود لافى موضوع فالنافع حيثئذ من الإطلاق عدم ورود الشرع به دون عدم صحة المعنى في حقه تعالى . واعلم . انه ذهب الكرامية الى إطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضهم بمعنى الموجود . واستعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بذاته وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء كذا في شرح المقاصد (قوله قائم بتمتع) أما بتمتعاً فقدم ورود الشرع به . وأما عقلاً فلا يهاجم لما عليه الجملة من كونه جسماً بالمعنى المشهور ولما عليه التصاري من أنه جوهر واحد لثلاثة أقانيم (٥) (قوله مع تبادر النهى الخ) إشارة الى المنافع العقلية (قوله

(قوله وأرادوا به الماهية الممكنة) فيلزم أن يكون يمكناً وأن يزيد وجوده ل ماهيته ووجوده . وأوجب عين ذاته عندهم

(١) وما قيل من ان الجزء الذي لا يتجزأ أخفى الاشياء خطابي (منه) (٢) أي اللازم هو الامكان (منه) (٣) وذلك أمارة الامكان (منه) (٤) وقد يدفع بان المتبادر من الوجود في قولهم إذا وجدت الوجود الذي يكون منشأ آثار والافكار الخارجية وليس هذا الا الوجود الخاص (منه) (٥) أي ثلاثة أصول العلم والقدرة والحياة (منه)



وذهاب المجسمة والتصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه  
 فان قيل كيف يصح اطلاق الوجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع \* قلنا  
 بالاجماع وهو من الادلة الشرعية \* وقد يقال ان الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود  
 لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو إذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من  
 لغة أخرى وما يلزم بعناء \* وفيه نظر من وجهين \* أحدهما في الترادف \* والثاني في انحاد  
 حكمي المترادفين في الاطلاق عليه تعالى ( ولا مصور ) أي ذي صورة وشكل مثل صورة إنسان  
 أو فرس لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكيات والكيفيات واحاطة  
 الحدود والنهايات ( ولا محدود ) أي ذي حد ونهاية ( ولا معدود ) أي ذي عدد وكثرة يعني  
 ليس محلاً للكيات المتصلة كالمقادير ولا المتصلة كالأعداد \* وهو ظاهر ( ولا متجزئ )  
 أي ذي أبعاد وأجزاء ( ولا مركب ) منها لما في كل ذلك من الاحتياج المتأني للوجوب . فإله  
 أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها مركباً وباعتبار انحلاله إليها متبعضاً ومتجزئاً ( ولا متناه ) لان ذلك

وذهاب المجسمة الخ ) كانه قيل لم قلتم ان الجسم والجوهر لا يطلق عليه تعالى وأحال أن المجسمة  
 يطلقونه عليه تعالى \* وفيه احتمال آخر كما لا يخفى ( قوله فان قيل الخ ) إشارة الى التقصص الاجمالي  
 ( قوله قلنا بالاجماع <sup>(١)</sup> ) إشارة الى منع ورود الشرع مستنداً الى الاجماع ( قوله وقد يقال الخ <sup>(٢)</sup> ) لعل هذا  
 جواب عن التقصص بطريق المعارضة دون المتأني فلا ينبغي أن رده بقوله وفيه نظر كلام على السند  
 بطريق المتع وهو غير موجه على قانون التوجيه ( قوله وفيه نظر ) اذ الترادف ممنوع وعلى تقدير  
 التسليم فالإذن بأحد المترادفين أو الملتزم ليس إذاً بالترادف الآخر أو اللزوم <sup>(٣)</sup> اذ قد يكون فيه  
 إسهام مالا يليق بذاته تعالى فالامر فيه توقفي فالإذن من صاحب الشرع واجب على ما ذهب إليه  
 الأشعري وأما على ما ذهب إليه المعتزلة والكرامية أنه اذا دل العقل على نبوت معنى من المعاني  
 لذاته تعالى صح اطلاق ما يدل عليه من الألفاظ من غير توقف على الإذن من الشارع ووافقهم  
 القاضي أبو بكر الباقلاني منا لكن اشترط أن لا يكون لفظاً موهماً لما لا يليق بذاته تعالى ( قوله  
 أي ذي صورة ) وما ورد في الحديث من أن الله تعالى خلق آدم على صورته مؤول بأنه خلقه على  
 صورة اختارها وأحبها من بين الصور كما يقول السلطان أجلس فلاناً على سريري وان لم يجلسه  
 على سرير نفسه ولكن على ما اختاره وأجبه من بين السرر أو أنه خلقه على صفاته من العلم  
 والقدرة والارادة وغير ذلك ( قوله واحاطة الحدود ) الجمع باعتبار المواد اذ احاطة الحد الواحد  
 كاف في وجود الشكل كما في الكرة ( قوله أي ذي عدد وكثرة ) من جهة الأجزاء وأما الكثرة من  
 جهة الصفات فتبرممتة بل واقعة ( قوله وباعتبار انحلاله إليها متبعضاً ومتجزئاً ) قال الفاضل الحنفي  
 رحمه الله لكن يعتبر في التجزئ كون ما إليه الانحلال مأمته التركيب بخلاف التبعص \* ثم كلامه \*  
 أقول ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعص <sup>(٤)</sup> والتجزئ

(١) هذا الجواب مني ( منه ) (٢) هذا الجواب تبليغي لكنه منيف ( منه ) (٣) كما يقال  
 ان الله تعالى خالق كل شيء ولا يقال خالق القردة والخنازير ( منه ) (٤) فيلزم على الشارح ان  
 يعتبر في التبعص كالتجزئ الانحلال الى ما منه التركيب ( منه )

( قوله وفيه نظر ) للتقطع  
 بتقابر المفهومات وأيضاً  
 لان لم أن الاذن بالشيء  
 اذن بمرادفه ولازمه كيف  
 لا وقد يكونان موهمين  
 للتقصص ولا شك في صحة  
 اطلاق مثل خالق كل  
 شيء ويلزمه خالق القردة  
 والخنازير مع عدم جواز  
 اطلاق اللزوم وقيل الطيب  
 لا يطلق عليه تعالى منع أنه  
 يرادف الثاني وليس بشيء  
 لان الطيب هو العالم بالطب  
 والشافعي من يفيد الشفاء  
 ( قوله وباعتبار انحلاله  
 إليها متبعضاً ومتجزئاً )  
 لكن يعتبر في التجزئ  
 كون ما إليه الانحلال مأمته  
 التركيب بخلاف التبعص

من صفات المقادير والأعداد ( ولا يوصف بالمائية ) أي المجانسة للأشياء لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بضول مقومة فيلزم التركيب ( ولا بالكيفية ) أي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ( ولا يتمكن في مكان ) لان يتمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متحقق أو متوهم يسمونه المكان . والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو

قائه بمعنى مطلق الانقسام \* وقد يقال في الفرق ان ذات المتجزئ ان لم يكن له أجزاء بالفعل فلا يسمى مركباً وقد يسمى تبعاً ومنجزاً من حيث انه قابل للانقسام وان كون الاجزاء ذات المقدار والوضع معتبر في التبع دون التركيب ( قوله أي المجانسة ) بالمعنى العرفي وهو المشاركة في الجنس المصطلح <sup>(١)</sup> . وأما المائية <sup>(٢)</sup> بالمعنى اللغوي فهي المجانسة بمعنى المشاركة في الجنس بالمعنى اللغوي <sup>(٣)</sup> وقد بعد الانسان جنساً لغة لمشاركة زيد وعمر في الانسانية . واليه أشار بقوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بضول الخ \* وحمل الفصل على مطلق المميز بأن يتناول الشخص والتعين أيضاً نصف وقوله لان معنى قولنا الخ إشارة الى بيان المناسبة بين المعنى الاصل للمائية وبين المعنى العرفي فلا يرد ما قال الفاضل المحشي رحمه الله لكن يرد أن يقال المعتبر في المائية هو الجنس اللغوي لا المنطقي <sup>(٤)</sup> وهم بعدون البشر جنساً فلا يلزم التركيب \* ثم كلامه \* هذا على أصل المتكلمين اذ هم يثبتون الواجب تعالى حقيقة نوعية بسيطة من غير لزوم التركيب في ذاته تعالى وأما على أصل الفلاسفة قالوا يجب تعالى منزعه عن المائية بالمعنى اللغوي لاستلزامه التركيب مطلقاً فكل شخص له مائية سواء كانت نوعية أو جنسية فهو مركب عندهم وهو قريب الى التحقيق ( قوله وتوابع المزاج والتركيب ) هنا بطريق جرى العادة وأما على مقتضى التحقيق فلا يتم على أصل الشيخ الاشعري اذ الواجب تعالى على ربه قادر على أن يخلق الشكل في الجوهر الفرد من غير احتياج الى المزاج والتركيب ( قوله عن نفوذ بعد ) متوهم أو متحقق ( في بعد آخر ) كذلك ومعنى النفوذ تطابق البعدين المتوهمين أو المتحققين تطابقاً بالكلية فقوله متحقق أو متوهم متعلق بالجموع أو بالثاني كما هو الظاهر وأما نفوذ المتوهم في الموجود وبالعكس فمحتمل على لم يذهب اليه أحد \* والظاهر أن هذا مذهب أصحاب الحلاء وأما على مذهب أصحاب السطح فالممكن عبارة عن ملاقة الطرف بالطرف الآخر من غير ملاقة الاعماق ( قوله يسمونه ) أي البعد الثاني متوهماً كان كما عند المتكلمين أو متحققاً كما عند أفلاطون ومن تبعه ( قوله والبعد ) أي البعد الذي يسمونه المكان أو مطلقاً <sup>(٥)</sup> ( قوله

(١) ومنشأ حمله على المصطلح دون اللغوي ما سيأتي من قوله ولا يشبه شي ( منه ) (٢) اعلم أن المائية مشتقة مما هو حذف الهاء والواو وعوضت عنها ياء النسبة كما أن المائية مشتقة مما هو حذف الواو وعوضت عنها ياء المشددة \* وعلاقة النسبة وقوعه في جواب ماهو عن السؤال بما هو ( منه ) (٣) ولنا حمل البشارح المجانسة على للمشاركة في الجنس للمصطلح دون اللغوي ( منه ) (٤) الاولى أن يقال بدل قوله لا المنطقي لا المصطلح ( منه ) (٥) الظاهر أو المطلق اذ لا قائل يكون البعد المادي مكاناً ولا يطلق البعد على السطح الباطن الذي يسمونه المكان عند المشائين ( منه )

( قوله لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو ) صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفى عنه تعالى \* ثم لما معان آخر مثل السؤال عن الحقيقة أو الوصف ولا يتناقض غرضنا بذلك \* لكن يرد أن يقال المتعبر في المائية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم بعدون البشر مثلاً جنساً فلا يلزم التركيب ( قوله والبعد عبارة عن امتداد الخ ) يعني ان البعد عبارة عن امتداده نوعان عند القائل بوجود الحلاء وأما عند أصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد المتوهم بالمقابلة

بنفسه عند القائلين بوجود الحلاء والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي \* فان قيل الجوهر الفرد متجز ولا بعد فيه والا لكان منجزاً \* قلنا التمكن أخص من المتجز لان الجزء هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد \* فذا ذكر دليل على عدم التمكن في المكان \* وأما الدليل على عدم التجز فهو انه لو تجز فلما في الازل فيلزم قدم الجز أولاً فيكون محلاً للحوادث \* وأيضاً إما ان يساوي الجز أو ينقص عنه فيكون متاهياً أو يزيد عليه فيكون منجزاً وإذ لم يكن في مكان لم يكن في جهة لعلو ولا سفلى ولا غيرهما لأنها إما حدود وأطراف لا يمكنه أو نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء ( ولا يجري عليه زمان ) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزّه عن ذلك ( واعلم ) ان ما ذكره في باب التزيهات بمضاهي عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التزيه ورداً على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والظلمات

التمكن أخص (الح) هذا على مذهب المتكلمين وأما على مذهب الحكماء فهم مترادفان (قوله لان الجزأ الح) وما مر من أن الجزء عند المتكلمين هو الفراغ فتصير للجزء بمعنى المكان (١) دون الجزء المطلق (قوله فيلزم قدم الجزء) نوعاً أو شخصاً لا امتناع التجزئ دون الجزء واللازم باطل لما ثبت من حدوث مساوي الله تعالى وصفاته نوعاً وشخصاً ومبناه على أن الجزء موجود لا متوهم (قوله فيكون محلاً للحوادث) لأن الكون في الجزء من الموجودات الخارجية عند المتكلمين (قوله فيكون متاهياً) واللازم باطل اذ التماهي من خواص المقادير والاعداد (٢) وهما من خواص الاجسام \* وفي كون الاعداد من خواص الاجسام تأمل (٣) واعلم (٤) ان هذا مبني على بطلان كونه تعالى جزءاً لا يتجزأ (٥) لما مر ولانه أخص الاشياء وأحقها وعلى وجود الجزء ونهاي الابداد والا فيجوز أن يكون الناقص جزءاً لا يتجزأ وأن يكون المساوي مساوياً للجزء ويمتدأ الى غير النهاية \* قال الفاضل المحشي رحمه الله نعم يلزم التجزي حينئذ \* ثم كلامه \* وفيه أن التساوي بمعنى عدم الزيادة والنقصان لا يستلزم التجزي (٦) ولو قال التميز لاستلزامه الاحتياج بنا في الوجوب لكان أسلم وأخصر (قوله اما حدود وأطراف لا يمكنه أو نفس الامكنة) اذ الجهة قد تطلق على متهمي الاشارة الحية المستقيمة وقد تطلق على مقصد المتحرك بالحصول فيه أو القرب اليه \* فعلى الاول تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان \* وعلى الثاني ليست الاقصى المكان (قوله ولا يجري عليه زمان) يعني ان وجوده ليس زمانياً بمعنى انه لا يمكن (٧) حصوله الا في زمان كما ان معني كونه مكانياً انه لا يمكن حصوله الا في مكان (قوله والله تعالى منزّه عن ذلك) اذ ليس في ذاته مجدداً وتغيراً تدريجياً كان أو دفئاً حتي يقدر بلزمان وينطبق عليه أو يتعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فلا لا تغير فيه أصلاً لا تعلق له بالزمان قطعاً \* نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل منه \* وأما أنه زمني أو آني واقع في أحدهما فكلاً وبين الحصول فيه

- (١) كما يقتضيه المديله وفيه تأمل (منه) (٢) وقد يقال في ابطال كونه مساوياً وناقصاً وزائداً  
أما من خواص المقادير والاعداد (منه) (٣) أي على صحة هذا الدليل (منه) (٤) وفيه  
تأمل (منه) (٥) ولا خفاء في الامتناع ووجود شيء بدون شيء لا يوجب توقفه عليه وما هو  
المتعجل هو التوقف (منه)

(قوله فيلزم قدم الجزء)  
هذا مبني على وجود الجزء  
وهو خلاف مذهب  
المتكلمين (قوله فيكون  
محلاً للحوادث) لان الحصول  
في الجزء من الاكوان  
والاكوان من الموجودات  
المبنية عند المتكلمين  
(قوله اما أن يساوي  
الجزء أو ينقص أو يزيد)  
هذا التردد لاظهار البطلان  
على جميع التقادير والافلا  
بتصور زيادة الشيء على  
جزءه ونقصانه عنه في  
جميع المذاهب \* ثم ان  
هذا الدليل مبني على تماهي  
الابداد والالجازان يساوي  
الجزء الغير المتماهي \* نعم يلزم  
التجزؤ حينئذ لكن  
الكلام في لزوم التماهي  
(قوله باعتبار عروض  
الاضافة الى شيء) فان  
الدار المبنية بين الدارين  
علو بالنسبة الى ما تحها أو  
سفل بالنسبة الى ما فوقها



بإبلاغ وجه وآ كده فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة والتعريض بماعلم بطريق الالتزام \* ثم ان مبني  
التزيم عماد كرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الاحتياج والحدوث والامكان على  
ماأشرنا اليه لاعل ماذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه \* ومعنى الجوهر  
ما يتركبه غيره \* ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك \* وأنت  
الواجب لو تركب فاجزأه إما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أولاً فيلزم النقص  
والحدوث \* وأيضاً إما أن يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع  
الاضداد أو على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة الحدثات عليه  
فيقتصر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثاً بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات

وبين الحصول منه بون بيد<sup>(١)</sup> تأمل ( فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة ) كالنقص والمنجزى ( قوله  
والتعريض بماعلم بطريق الالتزام ) لما أنه لما علم أنه واجب علم أنه قديم \* ولما علم أنه ليس بجسم علم  
أنه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف بالكيفية ولما علم أنه واحد علم أنه ليس بمحدود  
ولما علم أنه ليس بتبعض علم أنه ليس بمركب ( قوله من ان معنى العرض الخ ) فيه ان النزاع فيما هو  
المتعارف من معاني هذه الالفاظ دون المعاني اللغوية ( قوله بصفات الكمال ) اذ من جملة صفات  
الكمال هو الوجوب ( قوله فيلزم النقص والحدوث<sup>(٢)</sup> ) اذ من جملة الوجوب فاذا لم يتصف  
بالوجوب يلزم الانصاف بالامكان وهو معدن كل نقص وحدوث \* ويرد عليه أن عدم الانصاف  
بالصفات الكاملة بمعنى رفع الإيجاب الشكلي لا يستلزم عدم الانصاف بالوجوب حتى يلزم النقص  
والحدوث وأيضاً إن عدم انصاف الاجزاء لا يستلزم عدم انصاف المجموع من حيث هو مجموع  
والنقص أعما يلزم لو لم يتصف المجموع أيضاً \* وقد يدفع بأن عدم الانصاف بصفة من صفات  
الكمال دليل على عدم الانصاف بالوجوب اذ هو معدن كل كمال<sup>(٣)</sup> ومبعد كل نقصان ولا شك أن  
عدم انصاف جزء من الاجزاء بالوجوب يستلزم عدم انصاف المجموع من حيث هو مجموع به اذ  
امكان الجزء يوجب امكان الكل فيلزم النقص قطعاً ( قوله فيلزم اجتماع الاضداد ) وذلك باطل  
والنقص بالمبغولى المنصرية بأنها شخص واحد في جميع المنصريات مع انها منصفة بالاضداد مدفوع  
بأنها موصوفة بالتبع وما هو الموصوف بالحقيقة هي الصورة المتعددة والكلام في الموصوف بالذات  
وأيضاً إن المبغولى متجيز فكل ضد في محل غير محل الآخر بخلاف ما نحن فيه ( قوله وهي مستوية  
الاقسام ) وقد تمنع المساواة فيجوز أن يكون المخصص ذاته كما في صفاته تعالى وعدم دلالة الحدثات  
عليها لا يدل على عدم ثبوتها في نفس الامر تأمل ( قوله فيكون حادثاً ) فيه انه يجوز أن يكون  
المخصص موجباً لاختيار آحتي يكون الأثر حادثاً ( قوله بخلاف مثل العلم الخ ) اشارة الى جواب دخل

( قوله اما أن تتصف  
بصفات الكمال الخ ) وجه  
ضعفه ان صفات الكمال  
هي العلم والقدرة واخواتهما  
ولا يلزم من تعدد موصوفاتها  
تعدد الواجب \* ويرد عليه  
ان من جملة صفات الكمال  
الوجوب والقدم وأيضاً  
صفة الكمال هي العلم التام  
والقدرة التامة ونحوهما هي  
لا توجد الا في الواجب

( ١ ) والاول مستلزم للثاني دون العكس ( منه ) ( ٢ ) ولا خفاء في ان الجزء من الاجزاء لا يتخلو  
عن ان يكون بالنسبة الى الوجود الخارجي واجباً أو ممكناً فلي الاول يلزم تعدد الواجب وعلى  
الثاني امكان المجموع فيلزم الحدوث والنقص ( منه ) ( ٣ ) فيه ان كون الواجب كذلك أول المسئلة  
ومحل النزاع هنا ليس الا ذلك فيلزم للمصادرة تأمل ( منه )

كأن تدل المحدثات على ثبوتها \* وأضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها لأنها تمسكات ضعيفة  
 توهن عقائد الطالبين \* وتوسع مجال الطاعنين \* زعمائهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه  
 الشبه الواهية \* واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح ويأن  
 كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر مما سأل له أو منفصلاً عنه مبايناً له في  
 الجهة والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم فيكون مبايناً للعالم في جهة فيتجزأ فيكون جسماً أو  
 جزء جسم مصوراً متاهياً \* والجواب عنه أن ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام  
 المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفوتض علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو  
 دأب السلف ابتاراً للطريق الأسلم أو تؤول بنأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفناً  
 لطاعن الجاهلين \* وجذباً لضيق القاصرين \* وسلوكاً للسبيل الأحكم ( ولا يشبهه شيء ) أي لا يماثله \* أما  
 إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك \* وأما إذا أريد بها كون الشئين بحيث  
 يند أحدهما مد الآخر أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر فلا شياً من الموجودات لا يند  
 مد في شيء من الأوصاف فإن أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في المخلوقات

مقدر كانه قيل ما ذكرتم يجري في الصفات أيضاً ( قوله لأنها تمسكات ضعيفة ) كما لا يخفى بأدنى  
 توجه وقد أشرنا إلى البعض من الضعف فتوجه ( قوله والجواب عنه أن ذلك الخ ) يعني أن الحكم بأن  
 كل موجودين فرضاً أما متماثلان أو متباينان في الجهة حكم وهمي يتبادر إليه قياساً للمعقول  
 على المحسوس ولا عبرة بحكمه في المعقولات \* ولو قيل إن الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية فكيف  
 يحكم على المعقول بحكم المحسوس قياساً للمعقول عليه ولا شك أن ذلك فرع تنقل المعقول \* قلنا معناه  
 أن العقل باستعمال آلة الوهم يحكم على المعقول بحكم المحسوس بخلاف العقل الخالص فإنه يمنع الحصر  
 المذكور وهو يكذبه ولا يحكم على المعقول بحكم المحسوس ( قوله والادلة القطعية الخ ) يعني أن  
 الدليل العقلي إذا عارض الدليل النقلى وجب تأويل النقلى أو التفويض إلى العقل مرجح لانه أصل  
 كما بين في موضعه ( قوله للطريق الأسلم ) الموافق للوقف على الآلة في قوله تعالى ( وما يعلم تأويله  
 إلا الله ) ( قوله صحيحة ) مطابقة لما تفيد الأدلة القطعية من التنزيهات جمعاً بين الدليلين ( قوله  
 لضيق القاصرين ) الضيق المضد ( قوله للسبيل الأحكم ) الموافق لطيف قوله تعالى ( والراسخون  
 في العلم ) على الله ( قوله الاتحاد في الحقيقة ) النوعية وهو المعنى المعروف بالمصطلح<sup>(١)</sup> ( قوله فظاهر الخ ) أي  
 عدم المماثلة بهذا المعنى بين الواجب وغيره ظاهراً لاستلزامه تعدد الواجب بل تركبه الثاني للوجوب  
 بمقتضى التحقيق وإن منع المتكلمون لزوم التركيب في المجانسة والاتحاد في الماهية النوعية كما سرت  
 الإشارة إليه ولا يبعد كل البعد أن يقال إن قول المصنف لا يشبه شيء يؤيد حمل الماهية فيما سبق  
 على المعنى المعروف كما حمل الشارح عليه ثمة تأمل ( قوله أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر )  
 ولو في شيء يؤيد قوله لا يند مد مد في شيء وإنما أتى بلفظ كل تنبيهاً على أن الاعتبار هو مد  
 كل من الطرفين مد الآخر لا مد أحد الطرفين كما بوجه قوله بحيث يند أحدهما مد الآخر

( ١ ) وفيه بحث لأن هذا إذا كان الوجوب مقتضى الحقيقة النوعية وأما إذا كان

التشخيص فلا ( منه )

( قوله واحتج المخالف  
 بالنصوص الظاهرة ) مثل  
 قوله تعالى ( تخرج الملائكة  
 والروح إليه ) وقوله عليه  
 السلام أن الله خلق آدم  
 على صورته وقوله تعالى  
 ( يد الله فوق أيديهم )  
 ( قوله أو تؤول بنأويلات )  
 بأن يقال المراد بالعروج  
 العروج إلى موضع يتقرب  
 إليه بالطاعة ومعنى الصورة  
 الصفة من العلم والقدرة  
 وغيرهما ومعنى اليد القدرة

بحيث لا مناسبة بينهما \* قال في البداية ان العلم هتام وجوده عرض وعلم محدث وسجاز الوجود وتستجد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله لكان موجوداً وصفة وقديماً وواجب الوجود وداعاً من الازد الى الابد فلا بمقابل علم الخلق بوجه من الوجود هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشترك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة \* قال الشيخ اب المعين في البصرة انا نجد أهل اللغة لا يجتمعون من القول بأن زيدا مثل لعمر في نفسه اذا كان يساريه فيه ويد مبدى في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجهه كثيرة \* وما يقوله الاشعرى من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجود فاسد \* لان اتقي صلى الله عليه وسلم قال الخطبة بالخطبة مثلاً بمثل وأراد به الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة \* والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجود فيما به المماثلة

(قوله وقد صرح بان المماثلة الخ) \* يريد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا مماثلة علم الخلق بوجه من الوجود اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجود كاف في المماثلة والتوفيق كما سيبي

(قوله بحيث لا مناسبة بينهما) حتى ان الاشتراك بينهما لفظي كما قيل {قوله موجود وعرض وعلم محدث} ولفظ العلم مفهم والاولى زركه \* ويرد عليه انه لا وجود للعلم في الخارج عند كتب من المتكلمين<sup>(١)</sup> (قوله ويجدد في كل زمان) كما هو مذهب الشيخ الاشعري (قوله فلو اثبتنا العلم الخ) وحق المارة أن يقال ان العلم صفة (قوله لكان موجوداً) في الخارج وفيه أن مجرد اتيان كون العلم صفة لله تعالى لا يستلزم كونه موجوداً اذ صفة الذات قد تكون اعتبارية تأمل (قوله وصفة) وفيه شائبة كون التالي عين المقدم تدبر (قوله وواجب الوجود) أي الذات الموصوف بمعنى الاستثناء عن غير الذات (قوله فلا بمقابل علم الخلق بوجه من الوجود) وفي تفرعه على ما فرغ على تأمل<sup>(٢)</sup> (قوله وقد صرح الخ) حيث جعل عدم اشتراك العلم في جميع الاوصاف المذكورة مع الاشتراك في بعض منها كالوجود مستلزماً لعدم تماثلها حيث فرع عليه بقوله فلا بمقابل علم الخلق \* قال القاضي الحاشي يرد عليه أن هذا التصريح يناقض قوله فلا بمقابل علم الخلق بوجه من الوجود اذ يفهم منه أن الاشتراك في بعض الوجود كاف في المماثلة \* ثم كلامه \* والجواب أن معنى قوله فلا بمقابل علم الخلق بوجه من الوجود انه ليس لاثبات المماثلة بين العلمين وجه أصلاً أو يراد بالوجه الوجه الذي يحقق المماثلة لا الوجه مطلقاً<sup>(٣)</sup> \* وقد يقال في الجواب أن الفرض منه نفى المماثلة بأبلغ وجه \* لكن بقي حديث التفرع تأمل (قوله قال الشيخ الخ) بطريق المعارضة (قوله وما يقوله الخ) من صحة كلام الشيخ الى قوله والظاهر (قوله والظاهر انه لا مخالفة<sup>(٤)</sup>) هذا توفيق من جانب الشارح رحمه الله بين قول الاشعري وبين أهل اللغة بأن مراد الشيخ الاشعري بالمساواة من جميع الوجود هي المساواة من جميع الوجود فيما به المماثلة كالكيل فمعنى المماثلة في الكيل هي المساواة من جميع الوجود المتحققة في الكيل \* لكن بقي انه ان أريد بجميع وجوه الكيل جميع الوجود مطلقاً

(١) أجيب بانه يفهم من هذا ان للعلم وجوداً عند بعض من المتكلمين ويجوز ان يكون الاشعرية (منه) (٢) اذ قد علم من المتفرع عليه المشاركة في الوجود الا ان يقال اشتراك الوجود لفظي (منه) (٣) انما ضله انه لا يمكن اثبات المماثلة بينهما بوجه من الوجود وفيه ما لا يخفى (منه) (٤) لا خفاء في ان الظاهر هو المخالفة وما ذكره تأويل (منه) (٤) والجواب ان المراد بالظاهر الظاهر بحالهم دون الظاهر من الصبغة (منه)



كالكيل مثلاً وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام البداية أيضاً والا فاشترك الشئان في جميع الاوصاف  
ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد فكيف بتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لأن  
الجهل ببعض والعجز عن البعض نقص وافترار الى مخصص مع ان التصوص القطعية ناطقة بمصوم العلم  
وشمول القدرة فهو بكل شيء علم وعلى كل شيء قدره لا كما زعمت الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات

أي وجه كان فباطل بالضرورة وان أردت به الجمع المعين فلا بد من بيانه أولاً حتى ينكلم به ثانياً  
وقد يقال (١) إن هذا معين (٢) ومعلوم (٣) باطلاق المادة وقبه محل بحث بعد (قوله كالكيل مثلاً (٤))  
بأن لا يكون الكيل الذي كيل به أحدهما أكبر أو أصغر من الذي كيل به الآخر وان كان أحدهما من  
الحشب والآخر من الذهب أو الفضة الى غير ذلك وبأن لا يكون أحدهما بالارتفاع والآخر  
بالسطح الى غير ذلك من الامور المألوفة بطريق العرف والمادة تأمل (قوله وعلى هذا) أي على  
أن المراد بالمساواة المساواة من جميع الوجوه فيما به الماتلة (قوله ومساواتها من جميع الوجوه)  
سواء كان بجميع الصفة التي بها الماتلة أولاً والتخصيص بالاول ليس على ما ينبغي تأمل (قوله يدفع  
التعدد) ويحتمل أن يراد به الاشتراك في جميع الاوصاف الكلية (٥) (قوله فكيف بتصور التماثل)  
اذ التماثل فرع التعدد والتماثل بالذات (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) أشار به الى انه عالم  
بعلم زائد وقادر بقدره زائدة على ذاته تعالى كما هو مذهب الحق ولا يخفى في أن ظاهر عبارته مشعر  
بأن كل ما يتعلق به العلم يتعلق به القدرة وذلك ليس كذلك ونخصيص الشيء بالموجود بل الموجود  
الممكن لا يجدي نفعاً إذ الذات والصفات مما يتعلق به العلم دون القدرة اذ القدرة من جهة الصفات  
تأمل (قوله وافترار الى مخصص) خارجي (٦) إذا الاحتياج الى ما يستند الى الذات ليس تقيماً ومستجيلاً  
قال الفاضل المحشي يرد عليه انه يجوز أن يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالمستعصيات  
بالنسبة الى القدرة ثم كلامه ورد بأن مقتضى لعله وقدرته نفس ذاته وللمعلومية ذوات  
المعلومات وللمقدورية هو الامكان المشترك بين الكل ولو ثبت علمه وقدرته ببعض وجب ثبوتها  
للكل والألزم تخلف مقتضى عن مقتضى والترجيح بلا مرجح بالضرورة وفيه أن هذا التماثل  
لو كان مقتضى مقتضياً تاماً وذلك ليس بديهياً ولا مبرهنياً عليه (قوله مع ان التصوص) وكذا  
الاجماع (قوله لا كما زعمت الفلاسفة) ولو قيل ان الفلاسفة لا يقولون بالعلم والقدرة فلا معنى  
لعدمهم من المخالفين في شمولها قلنا المراد بالعلم والقدرة العالمية والقادرية أي كونه عالماً وقادراً ولا  
خلاف للفلاسفة في ذلك أو يقال ان في شمول العلم والقدرة إما بنى الاصل أو بنى الوصف أي  
الشمول وفيه ما لا ينبغي تأمل (قوله لا يعلم الجزئيات) على وجه جزئي بأن يكون الجزئي الحقيقي  
معلوماً بخصوصه بحيث يمتاز عن جميع أغياره على وجه يتمتع حمله على غيره (٧) واعلم أن معنى

(قوله نقص وافترار الى  
مخصص) يرد عليه انه يجوز  
أن يكون بعض الامور غير  
قابل لتعلق العلم كالمستعصيات  
بالنسبة الى القدرة (قوله  
لا يعلم الجزئيات) أي من  
حيث هي جزئيات بل يعلمها  
من حيث هي كليات كعلم  
النجم بان في ساعة كذا  
خسوفاً أو هذا العلم مستمر  
قبل الوقوع وبعده

(١) أي بطريق جرى العرف والمادة (منه) (٢) بطريق العرف والمادة (منه) (٣) واحد  
لا معلومات كما قيل (منه) (٤) فلو قيل ان قوله مثلاً مستدركة لان الكاف يفيد مضافاً قلنا ابراد  
قوله مثلاً لان مثبت الماتلة ليس مفصلاً على مدخول الكاف أعني الكيل بل المراد ان مثبت الماتلة  
كالكيل ونحوه فافهم (منه) (٥) أي في جميع الاوصاف النفسية (منه) (٦) أي الى ما هو خارج  
ومنفصل من ذاته وغير مستند الى ذاته تعالى (منه)

ولا يقدر على أكثر من واحد \* والدمرية على أنه تعالى لا يعلم ذاته \* والنظام على أنه لا يقدر على خلق الجهل والقيح \* والبلخي على أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من أنه عالم حي قادر على غير ذلك ومعلوم أن كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب الوجود وليس الكل الفاظاً مترادفة

قولهم إن الله لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي أنه لا يعلم على وجه يكون علمه زمانياً مخصوصاً بزمان دون زمان بأن يصح أن يقال حصل الآن أو قبل ولم يحصل بعد ويحصل في زمان قريب أو بعيد لا بمعنى أنه لا يعلم الجزئي بخصوصه بل جميع الأشياء جزئياً كان أو كلياً حاضرة عنده من الأزل إلى الأبد وعالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها على ما كان عليه وسيكون علماً مستمراً لا يتبدل ولا يتغير بتغير الأزمان والأحوال بوجه من الوجوه كعلمه تعالى بالأمور الكلية هكذا حققه المحقق الرازي في بعض تصانيفه \* ثم قال هذا معنى قولهم أنه تعالى يعلم الجزئيات<sup>(١)</sup> على وجه كلي لا مانعهم بعضهم من أن علمه بطائع الجزئيات دون خصوصياتها (قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) بمعنى أنه يمكن أن يصدر عنه ابتداء من غير واسطة إلا الواحد وهو المعلوم الأول هذا هو المشهور \* والتحقيق أن الكل صادر عنه تعالى ابتداء من غير توسط قاعل آخر وإن كان صدور البعض عنه مشروطاً بصدور البعض الآخر عنه وهو صرح صدر الأفاضل المحقق الطوسي (قوله والدمرية) قوم يسندون الحوادث إلى الدهر ويثبتون فيه حتى كأنهم لا يثبتون صانعاً وراءه فتسبوا إليه (قوله أنه تعالى لا يعلم ذاته) لأن العلم نسبة لا تحصل إلا بين المتباينين فلو كان طالب بنفسه لكان نسبة بين الشيء ونفسه وهو محال \* ورد بأن التباين الاعتباري كاف في النسبة (قوله والبلخي) وهو أبو القاسم البلخي المعروف بالكبي كذا في شرح المقاصد وأما المفهوم من عبارة شرح المواقف حيث قال وأبو القاسم البلخي ثم قال وقال الكبي وهو أن أبا القاسم البلخي غير الكبي وكذا في أفكار الأفكار حيث قال في بحث الإرادة ومنهم النظام والبلخي والكبي يدل على المقابلة (قوله لا يقدر على مثل مقدور العبد) حتى لو حرك الله تعالى جبرها إلى حيز وحرك العبد إلى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان زعماً منه أن مقدوره إما طاعة أو معصية أو سفها وأفضاله تعالى متعالية عنها ولم يدرك أن هذه اعتبارات تعرض بفعل العبد عند صدوره عنه (قوله وعامة المعتزلة أنه لا يحل) تمسكاً بدليل التماثل على الوجه الذي سبق وخفي عليهم أن غاية ما يلزم منه عجز العبد وهو لا يتأني البيودية<sup>(٢)</sup> (قوله وله صفات<sup>(٣)</sup>) موجودة في أنفسها قائمة بذاته تعالى (قوله ومعلوم) بحسب العرف والافقة وأنت تعلم أن هذا وما سياتي من قوله وأن صدق الحق في بحث لغوي لا يفيد في المطالب العلمية إلا أن يكتب بالظن (قوله على مفهوم الواجب) وحق العبارة أن يقال على ذات الواجب لأن الكلام في إثبات الصفات الزائدة على الذات (قوله وليس الكل الفاظاً مترادفة) بأن يكون معنى

(قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) لا يقال مذهب الفلاسفة هو الإيجاب والقدرة تافيه \* لا نقول منافي الإيجاب هو القدرة بمعنى محبة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فنفق عليها بين الفريقين إلا أن الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا إما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها

(١) لا يخفى في أن هذا يؤدي إلى صدور الجزئيات عنه تعالى مع الجهل بها تعالى الله عما يقول به الظالمون (منه) (٢) بل هو كمال البيودية (منه) (٣) لعل المراد بالصفات في عبارة المصنف رحمه الله المبادي لها كالعالم والقدرة دون المشتقات كالعالم والقادر ويدل عليه قوله ثبت له صفة العلم الحق (منه)

وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت ما أخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والتقدير والحياة وغير ذلك

الكل واحداً بالذات ولو متغيراً بالاعتبار فلا ثبت الصفات ( قوله وان<sup>(١)</sup> صدق المشتق ) عطف على قوله ان كلا أو حال والأقرب هو الأقرب لئلا يتوهم أن كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل مستقل في ثبوت المطلوب وينزع على كل واحد قوله فثبت له صفة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى<sup>(٢)</sup> بأدنى توجه فتوجه ( قوله يقتضي ثبوت ما أخذ الاشتقاق له ) اذ المشتق موضوع لذات موصوفة بما أخذ الاشتقاق ولهذا صار حمل الاشتقاق في قوة حمل التركيب أعني هو ذو هو \* وفيه أن التباين الاعتباري كاف في صحة حمل الاشتقاق والتركيب \* وقد يقال ان التعرض من اقامة كون المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ معني قائماً بذاته لا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره دون إثبات مغايرة المأخذ وزيادته على الذات إذ قد علم ذلك من المقدمة السابقة \* ومن هذا ظهر لك أن التعرض من إثبات<sup>(٣)</sup> ثبوت المأخذ لموصوفه دون ثبوته في نفسه كما يدل عليه قوله له \* وأما ثبوت المأخذ في نفسه فليكون الاوصاف المذكورة من الأمور العينية كالسواد والياض<sup>(٤)</sup> فلما علم ثبوت ما أخذ هذه الاوصاف لموصوفها وان الواجب ليس عالماً وقادراً ومتكلاً بذاته مثل كون الضوء مضيئاً بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه<sup>(٥)</sup> فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على وجود السواد في نفسه إذ كون الجسم أسود أو متحركاً بالسواد المعدوم والحركة المعدومة منسطة بحكم بداهة النقل بطلاناً اذ الوجود الرباطي في الاوصاف العينية فرع الوجود النفسي وكذا الحال فيما نحن فيه<sup>(٦)</sup> \* وبهذا تبين لك دفع ما قاله الفاضل المحضى ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فتقوض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم \* ثم كلامه \* وأيضاً ان التردد قبيح إذ كلام الشارح نص في الثاني لا احتمال له على الاول \* وقد يقال إن مذهب الشارح أن وجود الصفات العينية في نفسها هو وجودها في موصوفها مثلاً ان وجود السواد في نفسه هو وجوده في الجسم وقيامه به \* وفيه أن ما قيل على تقدير ثبوته وحسنه إنما هو في الاعراض فقط دون الصفات العينية

( قوله وان صدق المشتق على الشيء يقتضي الخ ) ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فتقوض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرغوا عليه الألفية بناء على امتناع قيام الحوادث للموجودة بذاته تعالى

( ١ ) ان كسرت الحزمة فالمعطف على ليس الكل الخ وان فتح فالمعطف على أن كلا من ذلك ويحتمل المعطف على أنه عالم قادر ( منه ) ( ٢ ) وليس المعطوف عليه دليلاً مستقلاً لان ما يفهم منه هو ان يدل على معنى زائد على الواجب لكن لا يفهم منه ثبوت الصفات له وكذا المعطوف لان ما يفهم منه ثبوته له لكن لا يفهم الزيادة عليه ( منه ) ( ٣ ) حاصله أنه اذا ثبت المشتق لله تعالى لا يد أن ثبت مباديه والا لزم قيام المشتق بدون المبادئ عليه وهو باطل ( منه ) ( ٤ ) فيه نظر لان الجالس في السفينة يقال أنه متحرك مع أن الحركة غير قائمة بالجالس بل قائمة بالسفينة ( منه ) ( ٥ ) ولنا قال قدس سره في شرح المواقف في أول بحث الاعراض في دفع من توهم ان وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه مقام ( منه ) ( ٦ ) ولك ان تقول ان غرضهم في هذا المقام إثبات زيادة المأخذ على الذات وقيامه بمعنى أنه عالم يعلم زائد على ذاته قائم به في نفسه لا بنفسه وأما أنه موجود في نفسه فليس الغرض متعلقاً به ( منه )



لا كما تزعم المعتزلة من أنه علم لا علم له وقادر لا قدرته إلى غير ذلك فإنه محال ظاهر بمنزلة قولنا الاسود  
لا سواد له \* وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرها ودل صدور الأفعال المتفنة على وجود  
علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالماً قادراً \* وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جهة الكيفيات  
والملكات لما صرح به متابعنا من أن الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستعجل البقاء  
والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستعجل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا  
في سائر الصفات \* بل النزاع في أنه كما أن للعالم من علمها هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل  
لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة بذاته زائدة عليه وكذا جميع الصفات \* فانكروا الفلاسفة والمعتزلة  
وزعموا أن صفاته عين ذاته بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً وبالقدورات قادراً إلى  
غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات \* والجواب ما سبق من أن المستحيل  
تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحياة وعلماً وحياً وقادراً  
وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته إلى غير ذلك من المحالات (أزلية)

مطلقاً \* وأنت خير أن هذا لا يخلو عن التحكم \* وأيضاً إن بناء الكلام هنا على رأي الشارح ليس  
على ما ينبغي \* وقد يقال لما ثبت كون هذه الأمور أوصافاً زائدة لموصوفاتها ثبت وجودها في  
أنفسها إذ لا قائل بالفصل \* وفيه أن التمسك به لا يليق بمبحثنا هذا (١) تأمل (قوله أنه علم لا علم له) بمعنى  
أنه عالم بذاته لا بأمر زائد على ذاته على معنى أن ما يرتب على صفة العلم ما يرتب على ذاته  
البحث من غير مدخلة شيء آخر فيه كما ذهب إليه الفلاسفة وكذا الحال في البواقي على قياس  
ما قاله الحكماء في الوجود الخارجي ولا خفاء في أن هذا معنى مقبول لا ينقبض العقل عن قبوله  
ولا ينافي صدور الأفعال المتفنة (قوله وليس النزاع الخ) كأنه قيل يلزم من إثبات الصفات كون الواجب  
حل الحوادث وهو باطل فاجاب بقوله وليس النزاع الخ (قوله حادث) فيه ما عرفت من أن لا وجود  
للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين (قوله أن صفاته عين ذاته) مرجعه إلى نفي الصفات مع  
حصول نتائجها ونعراتها من الذات البحث لا إلى أن هناك ذاتاً له صفة وهما متحدان حقيقة كما  
بوجه ظاهر المباركة لا يقال نفي الصفات كفر لانه انكار لما ثبت بالنص والاجماع \* لأن الثابت بالنص  
ليس إلا كونه عالماً وقادراً إلى غير ذلك مطلقاً دون كونه عالماً بالعلم الزائد وقادراً بالقدرة الزائدة  
على الوجه الذي أثبتته الشيخ الأشعري ونفاء المعتزلة ولا دلالة للنص عليه أثباتاً ولا نفيًا تأمل  
(قوله إلى غير ذلك من المحالات) من عدم افتادة حمل الصفات على الذات كحمل أحد المترادين  
على الآخر وحمل السواد على السواد وعدم الاحتياج إلى البرهان في إثبات الصفات بعد إثبات  
الوجود وكون العلم واجب الوجود لذاته (٢) وكونه مبدأ العالم وكون الشيء الواحد بعينه أشياء كثيرة \*  
ولك أن تقول أن اللازم أحد الأمرين إما كون الواجب غير قائم بذاته أو كون العلم قائماً بذاته أو  
كون الواحد كثيراً أو الكثير واحداً \* ومن هذا علم أن قوله وكون الواجب غير قائم بذاته ليس

(قوله أنه علم لا علم له) \*  
أن قلت لعل مرادهم  
أنه علم لا علم حقيقة  
له \* قلت بآياته بان له  
عالية لأنها ليست صفة  
حقيقية أيضاً وكذا قولهم  
عالم بالذات وعلمه عين  
ذاته وعاليته زائدة (قوله  
ودل صدور الأفعال المتفنة  
على وجود علمه) فيه  
تأمل بل المدلول هو إضافة  
التفسير والانكشاف التي  
تسميها المعتزلة عالوية وقد  
قال صاحب المواقف لا يثبت  
في غير الإضافة (قوله  
ويلزمكم كون العلم مثلاً  
قدرة) لهم أن يقولوا اتحاد  
المفهومين هو المحال وليس  
بلازم واتحاد التائين هو  
اللازم وليس بمحال (قوله  
وكون الواجب غير قائم  
بذاته) لهم أن يقولوا  
حقيقة العلم في شأنه تعالى  
قائم بذاته لانه عين ذاته

(١) أي بعدم القائل بالفصل (منه) (٢) أغني المطالب اليقينية (منه) (٣) لا يخفى أن قوله  
وكون العلم واجب الوجود لذاته بعينه قول الشارح كون العلم مضموداً للخلق وقوله وكونه مبدءاً  
العالم هو قوله كون العلم صانعاً للعالم (منه)

لا كما تزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ( قائمة بذاته ) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا بما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه صفة له غير قائم بذاته • ولما تمكنت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد لما اتها موجدات قديمة مفارقة للذات التي تعالى فيلزم قدم غيره الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين والتصریح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كبرت التصاري بأبواب ثلاثة من القدماء فبال ثمانية أو أكثر • أشار إلى جوابه بقوله ( وهي لا هو ولا غيره ) يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قسم الغير ولا تكثر القدماء والتصاري وإن لم يصرحوا بالقدماء المتعارفة

على ما ينبغي • وأنت تعلم أن هذه الأمور إنما تلزم لو قالوا بنبوت صفة هي عين الذات وقد صرت الإشارة في صدر الدرس أهم لا يقولون به بل قالوا إن ذاته بحيث يترتب عليه ما يترتب على الصفات ( قوله انزع الكرامية ) هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام قال الكرماني في شرح المواقف هو يتشدد لراءه وفتح الكاف وقيل بكسر الكلف وتخفيف الراء ( قوله متكلم بكلام )<sup>(١)</sup> وسريه بارأية حادثة غير قائمة بذاته تعالى ( قوله قائم بغيره ) من اللوح المحفوظ أو جبرائيل عليه السلام أو النبي عليه السلام ( قوله في كلام المتقدمين ) حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان ( قوله في كلام المتأخرين ) كالامام حميد الدين ( قوله أو أكثر ) كالبقاء واليد واليمين والوجه ( قوله أشار إلى جوابه ) أشار به إلى أن الجواب ضمني لأن الغرض الأصلي هنا بيان حكم الصفات بالقياس إلى الذات دون الجواب أصالة لكنه يعلم به ضمناً ولهذا لم يقتصر على نفي المفارقة بل زاد نفي المينية<sup>(٢)</sup> إذ نفي البعية مستقل في الجواب لا مدخل لنفي المينية فيه • وقد يقال إن نفي المينية سواء كان الغرض هنا بيان حال الصفات أو الجواب عن التمسك على الوجه الذي قرره الشارح فأمر مستدرك لا قائمة في ذكره أما على تقدير الجواب فظاهر وأما على تقدير البيان فلأنه أمر بين لا يليق أن يجعل مسألة الفن فالأولى أن يجعل جواباً ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد منها مدخل في الجواب بأن يقول يلزمكم أحداً لا من<sup>(٣)</sup> إما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من الحالات المذكورة • ويجب أن الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد على محاذاة ما في الكتاب ( قوله فلا يلزم قدم الغير ) الظاهر من السياق أن لكل واحد مما ذكر

(١) ومعنى كونه تعالى متكلماً أنه موجد الكلام في غيره ( منه ) (٢) وقد يقال أنهم فهموا من التباير جواز الانفكاك من المجانين فأقدموا على ذلك وأيضاً لزمهم أن تكون الصفات مستعدة إلى الذات إما بالاختيار فليزوم التسلسل أو بالإيجاب فليزوم بذلك كونه تعالى واجباً ولو في بعض الأشياء فدفعوا بذلك • وأنت خير فاعلم هذا أيضاً يلزم الاستثناء عن قوله لا هو ( منه ) (٣) وفيه أنه إن أراد الاتحاد باعتبار الإضافات فاللزوم ممنوع وإن أراد مطلق الاتحاد فاللزوم مسلم واستحالة اللزوم ممنوع ( منه )

( قوله أشار إلى جوابه )  
بقوله الخ ( إنما لم يقل  
أجاب بقوله لأن الجواب  
الثام نفي المفارقة بين  
الذات والصفات وبين  
الصفات بعضها مع بعض  
والمنصف قد اقتصر على  
الأولى لكن أشار إلى أن  
التعدد فرع للتباير وهو يعلم  
الجواب بالنسبة إلى  
الصفات أيضاً إذ ليست  
مفارقة ولأن الغرض  
الأصلي هنا بيان حكم  
الصفات ولذلك ذكر قوله  
لا هو ولا فلا مدخل له  
في الجواب ( قوله فلا يلزم  
قدم الغير ولا تكثر القدماء )  
ولك أن تجعل كلام المنصف  
على أنه لا يلزم قدم الغير  
فلا محذور لأن المحذور  
تعدد القدماء المتعارفة  
لا مطلق التعدد فلا يرد  
السؤال قطعاً وإنما حمل  
الشارح على ما ذكره لشبهة

فيما بين القوم

( قوله لكن لزومهم ذلك ) \* قيل عليه لزوم غير الالتزام ولا كفاً بالالتزام \* وجوابه ان لزوم الكفر للمعلوم كفاً أيضاً ولنا  
 قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من أجل البدديات \* على ان قوله  
 تعالى ( وما من إله الا إله واحد ) ( ١٠٨ ) بعد قوله تعالى ( لقد كفر الذين قالوا ان إله ثالث ثلاثة ) شاهد صدق

لكن لزومهم ذلك لانهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وضموها بالاب والابن  
 وروح القدس وضموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجزوا الانفكاك والانتقال  
 فكانت الاقانيم ذوات متباينة \* ولقائل ان يجمع توقف التعدد والتكثر على التأخر بمعنى جواز  
 الانفكاك للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثني والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكررة  
 مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يشارك الكل \*

مدخل في قهره وليس كذلك ( قوله لكن لزومهم <sup>(١)</sup> الخ ) قيل التزام الكفر كفاً لا لزومه \* وأجيب  
 بان لزوم الشيء مع العلم بلزومه التزام وما نحن فيه من هذا القبيل وفيه تأمل ( قوله وضموها الخ ) يعني  
 عبروا عن الوجود والعلم والحياة بالاب والابن وروح القدس <sup>(٢)</sup> قال في شرح المقاصد وأما النصارى  
 فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها بالاب  
 والابن وروح القدس على ما يقولون أباً وابناً وروحاً قدساً <sup>(٣)</sup> ويننون بالجواهر القائمة بنفسه وبالاقنوم  
 الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة أو ميل الى ان الصفات نفس الذات انتهى كلامه \* ولعل قوله أو  
 ميل إشارة الى التوجيه لكن لا بلائمه قوله قد انتقل وكذا قولهم بالقدماء الثلاثة ( قوله ان اقنوم  
 العلم ) الاقنوم في اللغة البروتانية بمعنى الأصل فكان الاقانيم الثلاثة أصول جميع الاشياء الموجودة ( قوله  
 فكانت الاقانيم ذوات ) قل عنه لان الانتقال لا يتصور الا في الذات \* ثم كلامه \* وهذا انما يتم لو حمل  
 الانتقال على المعنى الحقيقي ( قوله ولقائل ان يجمع توقف العدد ) لعله أراد بالتوقف الاستلزام دون التأخر  
 الذاتي اذ مجرد الاستلزام كاف في المقصود ( قوله مع ان البعض جزء ) لعله أراد بالجزء ماهو في حكم  
 الجزء أعني عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويحاً اذ كل عدد من مراتب الاعداد

على أنهم كانوا يقولون  
 بألوهة وذوات ثلاثة \*  
 وأيضاً ترتب الحكم على  
 المشتق يدل على علية  
 المأخذ فان انحصرت الالهة  
 في الالتزام تبين ذلك منهم  
 وعبارة الشارح انما تشير  
 الى الاول ( قوله هي الوجود  
 والعلم والحياة ) ومن غاية  
 جهلهم جعلوا الذات  
 الواحدة نفس ثلاث صفات  
 وقالوا انه تعالى جوهر  
 واحد له ثلاثة أقانيم  
 وأرادوا بالجواهر القائم  
 بنفسه وبالاقنوم الصفة \*  
 وقد يوجه بأنه ميل منهم  
 الى ان الصفات نفس الذات  
 لكن لا بلائمه قولهم  
 بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع  
 النظر عن الاتحاد قاربة  
 والافواحد ( قوله للقطع  
 بان مراتب الاعداد من  
 الواحد الخ ) العدد هو  
 الكم المنفصل ولا انفصال  
 في الواحد فلا يكون عدداً  
 ولذا فسروه بما هو نصف  
 مجموع حاشيته ومنهم من

(١) أي النسطورية والملكانية والبعقونية من أئمة النصارى شرح محائف ( منه ) (١) واقتصارهم  
 على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى فكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والنسج  
 والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة زهي اقنوم العلم أحدث بمجد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق  
 الامتزاج كالخمر مع اناء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من ذكائه على موازاته  
 عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحماً ودماً بحيث صار الاله هو المسيح عند البعقونية وقيل  
 تركيب اللاهوت والنسوت كالنفس مع البدن كذا في شرح المقاصد ( منه ) (٢) ظاهر عبارته  
 فاطر الى انهم عبروا عن الوجود بالاب وعن العلم بالابن وعن الحياة بروح القدس على طريقة الف  
 والنشر قال قدس سره في شرح المواقف عبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن  
 العلم بالكلمة ( منه ) (٣) لانهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل عن الله  
 الى بدن عيسى عليه السلام فجزوا الانفكاك فكانت ذوات متباينة لان الشيء الذي انتقل عن  
 محل الى محل لا يكون عرضاً لان انتقال المرض عن محله محال تأمل ( منه )

( بالنسبة )

قال العدد ما يقع في العدد فيكون أهم من الكم المنفصل وكلام الشارح مبني

على هذا المذهب أو على التعليب ( قوله مع ان البعض جزء من البعض ) \* يرد عليه أنهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لا يؤلف  
 الا من وحدات مبنية تلك للترتبة فاجزاء البشرية عشر وحدات لاخستان ولا ستة وأربعة الى غير ذلك من الاحتمالات



وأيضاً لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعددتها متقابلة كانت أو غير متقابلة \* فالأولى أن يقال المستحيل تعدد ذات قديمة لا ذات وصفات وأن لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عنها ولا غيرها أعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وأما في نفعها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجباً له غير منفصل عنه فليس كل قديم إلحاحي يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة \* لكن ينبغي أن يقال الله تعالى قديمٌ بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لثلاث

(قوله فالأولى أن يقال إلحاحي) وقد يجاب أيضاً بأن القديم هو الأزلي القائم بنفسه ولو سلم قال كافر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى أنه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله وأما في نفعها فهي ممكنة) قد سبق ما فيه من أنه يخالف ما اشتهر بينهم من أن كل ممكن يحدث أي مسبوق بالعدم (قوله والكرامية إلى نفي قدمها) \* يرد عليه أنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالترجيع المذكور غير ظاهر

بالنسبة إلى ما فوقه في مرتبة الجزء بالنسبة إلى الكل في لزوم أوهو من قيل أجزاء الكلام<sup>(١)</sup> على ما هو متفاهم العرف (قوله وأيضاً لا يتصور إلحاحي) يعني أنا قالوا بتكثرها فلا معنى للاستدلال بعدم التقارير على عدم التكثر المستلزم لعدم تعدد القدماء وتكثرها مع أنه لا يصح أن يجعل دليلاً عليه (قوله فالأولى أن يقال إلحاحي) أشار به إلى صحة الجواب المشار إليه بقوله لا هو ولا غيره بأن يحمل عبارة المصنف على غير ما ذكره الشارح بأن يقال فلا يلزم قدم الغير وليس الحال إلا إثبات القدماء المتقابلة (قوله إلى نفي الصفات<sup>(٢)</sup>) أما الفلاسفة فثلاثاً يلزم كون الواحد الحقيقي قابلاً وقاعلاً إن قلنا بصدور الصفات عن الذات واستكمالها وانفعالها من الغير والاحتياج إليه في الصفات الحقيقية إن صدر عن الغير مع لزوم التسلسل أو تعدد الواجب<sup>(٣)</sup> وأما المعتزلة فثلاثاً يلزم تعدد القدماء أن كانت قديمة وكون الواجب محل الحوادث أن كانت حادثة (قوله والكرامية إلى نفي قدمها) لأنها لا تتصور بدون المتعلق<sup>(٤)</sup> والمتعلق حادث فالتزموا حدوثها وجوزوا كونه تعالى محل الحوادث (قوله والاشاعرة إلى نفي غيريتها إلحاحي) أي قدماء الاشاعرة إلى نفي غيرتها وعينيتها لثلاثاً يلزم تعدد القدماء وأما المتأخرون منهم فذهبوا إلى مغابرتها للذات وامكانها ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقاً واستلزام الامكان الحدوث<sup>(٥)</sup> والتزموا صدورها عن الذات بالإيجاب<sup>(٦)</sup> وخصصوا كون علة الاحتياج الحدوث وكون الإيجاب قصاً بتاسوي الصفات \* وفيه نالنا بخفي على التأمل الذي (قوله فإن قيل إلحاحي) حاصله أن الغيرية

(١) وهو أن الفوقاني من العدد مركب من التحتاني منه (منه) (٢) يعني ذهب الفلاسفة إلى نفي الصفات لثلاثاً يلزم المحذورات المذكورة (منه) (٣) وما قالوا أن الإيجاب قص بالنسبة إلى غير الصفات من مصنوعاته وأما بالقياس إلى صفاته فكأنه كانت خير بان دعوى أن الإيجاب في الصفات كمال وفي غيرها نقصان مشكل ونحكم بحج من قيل التخصيص في الأحكام العقلية (منه) (٤) فيه أن هذا لا يتم في البعض كالحياة (منه) (٥) أي منع للتأخير استلزام الامكان الحدوث (منه) (٦) أي الذات فاعمل بالإيجاب في حق الصفات لا فاعل مختار (منه)

بينهما واسطة \* فتناقد فسروا الفرية بكون الموجودين بحيث يُقدَّر ويُصَوَّر وجود أحدهما مع عدم الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً فلا يكونان تقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدوره كالجزم مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فإن ذات الله تعالى وصفاته آلية والعدم على الأزلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونه وبقاؤها بدونه إذ هو منها فقدمها عدمه ووجودها وجوده

( قوله قد فسروا الفرية بكون الموجودين الخ ) قالوا يقال في العرف واللفظ ما في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدره \* وأجيب بأن المراد بالفريه هنا فرد آخر من نوعه والا لزم أن لا يفايره توبه ( قوله أي يمكن الانفكاك بينهما ) سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فلا نقض بالجميعين القديمين كذا قيل \* لكن يرد الألمان المفروضان نقضاً فليتأمل ( قوله والعدم على الأزلي محال ) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهراً لم يتعرض له والا فجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت ( قوله فقدمها عدمه ووجودها وجوده ) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالف الوجودين والعدمين ظاهر على أن الاستلزام بين العدمين باطل كما سيذكره

سلب البنية فرفعهما معاً <sup>(١)</sup> ورفع التقيض <sup>(٢)</sup> وذلك ظاهر وجعلها حقيقة يستلزم رفع كل واحد من التقيضين نبوت الآخر \* وحاصل الجواب منع كون الفرية عبارة عن سلب البنية أو مساوية له بل هي أخص منه فلا يلزم ارتفاع التقيضين ولا ما يلزمه من اجتماعهما ( قوله قد فسروا ) أي مشايخ الأشعرية ( قوله بكون الموجودين ) فيه تسامح <sup>(٣)</sup> كما لا يخفى ( قوله بحيث يقدر ويتصور ) مشعر بأن الانفكاك باعتبار التصور والتعقل ولو بالفرض وإن كان محالاً وبأن الانفكاك من جانب واحد كاف في الفرية فبطل الجمع وإن صح المنع ولعل هذا منشا التفسير بقوله أي يمكن وفيه تأمل ( قوله أي يمكن الانفكاك بينهما <sup>(٤)</sup> ) من الجانبين وهو معتبر في التبرين عندهم كذا في شرح المواقف هذا هو المقول عن الشيخ \* واعترض عليه بالجميعين القديمين لعدم صحة الانفكاك بينهما إذ العدم يتنافى القدم فغيروا التعريف وزادوا قيداً في التعريف فقالوا في عدم أوفي حيز \* وفيه أن النقض بالثال المذكور إنما يجبه لو أريد بالامكان المذكور في التعريف الامكان الوقوعي دون الذاتي إذ القدم يتنافى الوقوعي دون الذاتي مع أن التقييد بما زيد لا يقطع مادة النقض بالمرة واليه أشار المفاضل الخفي حيث قال فلا نقض بالجميعين القديمين كذا قيل لكن يرد الألمان المفروضان نقضاً \* ثم كلامه \* وأنت تعلم أن الأولى إيراد النقض بالمجردين القديمين كالمقول والنفوس على ما يقول به الفلاسفة انقضاء النقض وإن لم يجب أن يكون واقعاً بالفعل لكنه يجب أن يكون ممكناً لأن الفساد الثاني من فرض الحال لو كان سبباً لفساد التعريف لارتفع الأمان عن التعريفات تأمل ( قوله بلا تفاوت أصلاً ) ولو بالاعتبار كالأحوال والتفصيل إذ لا قائل بالبنية بين الحد والمحدود ( قوله فقدمها عدمه ووجودها وجوده ) لعله أراد به أن ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحدتها التي هي جزؤها فوجودها نفس وجود أحوالها وعدمها عدمها \* وقد يقال إن مبناه على أن رفع الجزء عين رفع الكل كما هو المشهور وصرح به قدس سره في مواضع فإذا كان رفعه عين رفعه لزم أن <sup>(١)</sup> فيه أن رفعهما معاً محال فجاز أن يستلزم محالاً آخر وهو الاجتماع ( منه ) (٢) قوله رفع التقيضين \* لا يقال التناقض هنا بمعنى التباعد ورفع التقيضين بهذا المعنى غير ممسح فان زيدا المعدوم ليس كتاباً ولا لا كتاباً \* لا نقول ارتفاع التقيضين مطلقاً عن الحل للموجود محال بلا تردد \* بحر آبادي ( منه ) (٣) لأن الفرية وصف أحدهما لا كليهما بخلاف التباين فانه وصف لكليهما والمعنى كون كل من الموجودين ( منه ) (٤) أي تعريف التبرين بهما موجود أن يصح اجتماع أحدهما مع وجود الآخر ( منه )

بمخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فتكون غير القات كذا ذكره المشايخ \* وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمقابلة اتفاقا فان اكتفوا بجانب واحد لزمت المقابلة بين الجزء والكل

يكون وجوده عين وجوده وفيه قبل ان حقيقة العشرة بعينها حقيقة الوحدة المعتبرة عشر مرات ومن البين ان التعدد بحسب الاعتبار لا يوجب تعدد الوجود حقيقة فاذا وجودها وجوده وغاية ما لزم اعتبار الشيء الواحد جزأ من الشيء مرارا وذلك جائز \* وفيه انه يلزم ان يكون جميع مراتب الاعداد حقيقة واحدة مع انها صرحوا بان مراتب الاعداد انواع مختلفة تأمل ( قوله بمخلاف الصفات المحدثة ) كانه قيل فلتكن الصفات المحدثة مثل الصفات القديمة فأجاب بقوله بمخلاف الصفات \* نقل عن الشيخ انه قال من الصفات ماهو عين الموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ماهو ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسانية المتمتع الانفكاك لكن هذا ليس أمراً عائداً الى الاصطلاح والتسمية على ما ذهب اليه بعضهم بل هو بحث معنوي قد قصدوا اثباته بالدلائل \* والمشهور من أدلتهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة يحكم عليك يلزم أجزاءها من الاعداد المتدرجة نحوها \* وأيضاً يقولون مافي الدار غير زيد مع ان صفاته فيها أيضاً \* وأنت خير بأن هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة كانت أو حادثة لازمة أو مفارقة ليست غير موصوفها ( قوله انتقض بالعالم مع الصانع <sup>(١)</sup> ) اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود عن العالم من غير عكس \* قيل اذا انفك الصانع في الوجود عن العالم لزم انفكاك العالم في الوجود عن الصانع اذ الانفكاك نسبة لا يتصور انفكاك أحد الجانبين عن الآخر بدون انفكاك الآخر عنه \* وأجيب بأن الانفكاك اذا نسب الى أحد الجانبين في شيء لا بد ان يكون منشأ الانفكاك اتصاف الجانب الآخر بنقيض ما اتصف به الجانب الموافق له كما ان عروض عدم العالم منشؤ انفكاك الصانع عنه في الوجود ولما استحال عدمه على الصانع لم يتصور انفكاك العالم عن الصانع في الوجود وكذا الحال في الجزء والكل \* قال الفاضل المحنّي قد عرفت ان المراد بالانفكاك ما يسمي الانفكاك في الوجود أوفى الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع \* نعم يرد الاشكال على من قال النيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أوحيز \* ثم كلامه \* ورد بأن هذا لا يستقيم على ماهو المقرر عندهم من أن كلمة أوفى التعريفات للتقسيم دون الترتيب <sup>(٢)</sup> وحاصله أن <sup>(٣)</sup> المراد بأو أن قسماً من المحدود حده كذا وقسماً آخر حده كذا قالهني حيث أن قسماً من المتباينين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين

(١) اذ الصانع مع العالم حينئذ لا بد ان يكون مندرجا في أحد الحدين بان يكون الانفكاك بينهما اما في الوجود فقط أو في الحيز فأنه الاشكال اذ انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود والآخر في الحيز لا يمكن في الاندراج في أحد الحدين (منه) (٢) اذ لا يصدق شيء من القسمين والحدين على الصانع مع العالم مع انها من افراد أحد المحدودين وصدق كل واحد من الجزئين على واحد منهما لا يجدي به فاعلم تأمل (منه) (٣) وحاصله ان هنا محدودان وحدان وان حد أحدهما هذا وحد الآخر ذاك (منه)

( قوله بمخلاف الصفات المحدثة ) فانهم قالوا بمقابلة الصفات المحدثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد يتصف في الدار بالصفات المحدثة ( قوله انتقض بالعالم مع الصانع ) قد عرفت ان المراد بالانفكاك ما يسمي الانفكاك في الوجود أوفى الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع \* نعم يرد الاشكال على من قال النيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أوحيز \* ثم كلامه \* ورد بأن هذا لا يستقيم على ماهو المقرر عندهم من أن كلمة أوفى التعريفات للتقسيم دون الترتيب <sup>(٢)</sup> وحاصله أن <sup>(٣)</sup> المراد بأو أن قسماً من المحدود حده كذا وقسماً آخر حده كذا قالهني حيث أن قسماً من المتباينين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين

فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة



وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة • وما ذكرنا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد • لا يقال المراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وإن كان محالاً والعالم قد تصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فإنه كما يتبع وجود العشرة بدون الواحد ويتبع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة • والحاصل أن وصف الإضافة معتبر وإمتناع الانفكاك حينئذ ظاهر • لانا نقول قد صرحوا بعدم المفارقة بين الصفات بناء على أنها لا تصور عدماً لكونها أزلية مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً ثم يطلب بالبرهان إثبات البعض الآخر فلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى مع أنه لا يستقيم في المرض مع الحبل ولو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المفارقة بين كل متضادين كالأب والابن والآخرين وكالملة مع المعلول بل بين الثيرين لأن الثير من الأسماء الإضافية ولا قائل بذلك • فإن قيل لم يجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم

في الوجود وقسماً آخر منهما حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال (١) على ما ارتضاء ذلك الفاضل كما يرد على من قال الثيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز فأخذ الوجود بدل العدم بما لا يجدي به فقاماً إذاً لها واحد إذ الانفصال باعتبار أفراد المتغايرين دون ما يعم طرفي المتغايرين • وفيه ما لا يخفى على التأمل الفطن ( قوله وكذا بين الذات والصفة ) إذ كبر من الصفات المحدثة يزول مع بقاء موصوفها سباً على أصل الشيخ من عدم بقاء الأعراض ولعل هذا على ما هو المشهور من الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء بالتقيس إلى الكل لعدم الدليل لأعلى ما قلناه من التخصيص بالصفات النسبية ولأعلى ما حكى عنه من التخصيص بالصفات القديمة كما صرح به الشارح في صدر الدرس بقوله بخلاف الصفات المحدثة ( قوله ظاهر الفساد ) لأن وجود العشرة وجود واحد مركب من وجوهات الآحاد ( قوله المراد إمكان الخ ) يعني أنه يمكن تفعل وجود كل واحد منهما أي التصديق به (٢) مع الجهل بوجود الآخر وإن كان وجوده بدون محالاً في نفس الأمر لا بمعنى التجوز العقلي ولا بمعنى التقدير بأن يمكن فرض كل واحد منهما بدون صاحبه على قياس ما قيل في باب خواص الذاتي واللازم المفارقة بين الصفة والموصوف وإن كانت الصفة لازمة بينة بالمعنى الإخص تامل ( قوله لا يستقيم في المرض مع الحبل ) • قال الفاضل المحشي أي في المرض الجزئي مع الحبل الجزئي لأن الكليين ليسا بوجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا المرض بدون هذا الحبل ظاهر • ثم كلامه • قال قدس سره في شرح المواقف إذا جوز كون التعقل أعم من أن يكون مطبقاً أو غيراً وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين إذ يجوز أن يتفعل وجود كل واحد منهما بدون الآخر إما عقلاً مطبقاً أو غيراً مطابق ( قوله بل بين الثيرين ) بل يلزم أن لا تثبت للمفارقة بين الشئيين أصلاً لأنه أن لم يكن أحدهما مغايراً للآخر فذلك وإن كان خطأ ذكر من أن الثير من الأسماء الإضافية ( قوله فإن قيل ) إشارة إلى الجواب عن قوله هذا رفع

( قوله وسدا بين الذات والصفة ) يرد عليه أنهم صرحوا بأن الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلاً فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي ( قوله لا يستقيم في المرض مع الحبل ) أي في المرض الجزئي مع الحبل الجزئي لأن الكليين ليسا بوجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا المرض بدون هذا الحبل ظاهر ( قوله وكالملة مع المعلول ) وبه يظهر خلل قوله والعالم قد تصور موجوداً الخ إذ التصور مع إضافة للمعلولية باطل وبدونها غير مفيد

(١) إذا التزديد متعلق بالانفكاك الذي هو حال أحد المتغايرين بالقياس إلى الآخر دون حال المتغايرين معاً خلاصاً يكون التزديد بين أحوال أفراد الحدود فلا يكون التقسيم للمحدود تامل (منه)  
(٢) سواء كان التصديق مطبقاً أولاً (منه)

ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد \* قلنا ان هذا انما يصح في مثل العلم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد \* وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره محال يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد وتناول لكل فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه \* ولا يخفى ما فيه (وهي) أي صفاته الازلية (العلم)

للتبصير (قوله والتغاير) المفهوم ليفيد (١) بمعنى ان الاقادة تدور على المفارقة ولا تحصل بدونها \* فلا ينجح ما قاله الفاضل الخ \* يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الاقادة بل لابد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول للقطع بعدم اقادة قولنا الحيوان الناطق ناطق (٢) كما سبق في أول الكتاب \* ثم كلامه \* ولو قيل ان الاقادة قد تحصل مع الاتحاد اذا أخذ عقد الوضع بحسب الفرض وعقد الحمل بحسب نفس الامر كما سبق في أول الكتاب أو اذا أخذ عقد الوضع بالاطلاق والحمل بالضرورة أو بالدوام \* قلنا فعلى هذا يتحقق التغاير \* لكن بقي ان قولنا الكلّي كأي مفيد بان يقصد اثبات الكلية لمفهوم الكلّي \* الا ان يقال ان الكلام في المتعارفة (قوله فانه لا يفيد) هذا اذا أخذت متعارفة واما اذا أخذت طبيعية فلا بل يفيد (قوله مع ان الكلام فيه) أي كلام المشايخ في الصفات التي هي مبادئ المحمولات \* وأيضاً ان الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم جار في كل صفة لازمة كانت أو مفارقة \* مع ان الشيخ قائل بالمفارقة في الصفات المفارقة (قوله وقد خالف) أي جعفر بن حارث (في ذلك) الحكم (جميع المعتزلة) (قوله وعد ذلك) أي قول جعفر بان الواحد غير العشرة (قوله لجميع الافراد) أي الاحاد التي هي الوحدات (قوله وتناول لكل فرد) أي لكل وحدة تناول الكل للجزء أو الكلّي لجزئياته (قوله مع اغياره) أي كائناً منها أي مأخوذاً ومنضمناً مثلاً ان الواحد مأخوذاً مع التسعة الباقية عشرة (قوله وان تكون) عطف على ما قبله بحسب المعنى أي يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان تكون الخ (قوله ولا يخفى ما فيه) لان مفارقة الشيء للشيء لا يستلزم مفارقه لكل جزء من أجزائه حتى يلزم ما ذكره من مفارقة الواحد لنفسه (قوله أي صفاته الازلية) الاولى رجع الضير الى ما في ضمنها من الصفة وقائدة التقييد بالازلية غير ظاهرة

- (١) فيه ان الظاهر منه ان صحة الحمل لا تدور عليه بل الاتحاد كاف فيها وذلك ليس كذلك (منه)  
(٢) فيه ان ذكر الشئ يوجب ذكر المبدأ فيدور (منه) (٢) فيه ان الاقادة فيه بملاحظة الاشتقاق لا باعتبار هو هو (منه)

(قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الخ) \* يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الاقادة بل لابد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول للقطع بعدم اقادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في أول الكتاب (قوله وان تكون العشرة) قد وقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل ان الناقبة وانه تصحيف فصل اذ لا يمكن عطفه على ما سبق الا بتحمل تقديره وينتقض أيضاً باللازم فانه غير المبزوم عند المعتزلة (قوله ولا يخفى ما فيه) لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النسبة وبالجملة مفارقة الشيء للشيء لا تقتضي مفارقه لكل جزء من أجزائه

وهي صفة أزلية تكشف المعلومات عند تعلقها بها

(قوله صفة<sup>(١)</sup>) ذات إضافة دون نفسها (قوله تكشف) انكشافا قلما كما هو المتبادر عند اطلاعه فلا يتناول الغير الواصل إلى مرتبة اليقين \* واعلم ان العلم الأزلي هل هو من قبيل التصور أو التمديق أو هو متمم فيه تأمل (قوله المعلومات<sup>(٢)</sup>) أي ما من شأنه ان يعلم موجودا كان أو معدوما<sup>(٣)</sup> يمكننا كان أو محتما وحاصله ان جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل إذ مقتضى العالمية ذاته تعالى والمعلومية ذوات الأشياء ونسبة الذات إلى الخلق على السواء فقد ثبت علمه بالمعنى فوجب علمه بالشكل<sup>(٤)</sup> إلا ان علمه بالمتجددات على وجهين علم غير مقيد بالزمان وهو باق أزلا وأبدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم مقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالمتجددات أو المتغير وهذا العلم متناه بالفعل بحسب تنامي المتجددات أو غير متناه بالقوة كالمتجددات الأبدية والعلم لا يتغير بحسب الذات ويتغير عن حيث الإضافة ولا فساد فيه وإنما انقضاء في غير نفس العلم (قوله عند<sup>(٥)</sup>) تعلقها<sup>(٦)</sup> بها<sup>(٧)</sup>) إشارة إلى دفع

(قوله تكشف المعلومات

عند تعلقها بها) سواء

كان قدما أو حادثا فان العلم

تعلقات قديمة غير متناهية

بالفعل بالنسبة إلى الأزليات

والمتجددات باعتبار أنها

ستجدد وتعلقات حادثة

متناهية بالفعل بالنسبة إلى

المتجددات باعتبار وجودها

الآن أو قبل

(١) واعلم ان العلم المشترك بين علم الله وبين علم الانسان عند البعض بالاشتراك المعنوي أي يكون العلم بمعنى صفة يحل بها المذكور وعند البعض مشترك بالاشتراك اللفظي وهما يجوز أن يكون بالمعنى الأول بأن يكون من قبيل ذكر العيان والإزادة الخامس أو يكون المراد منه العلم المطلق لكن في ضمن هذا الفرع أي العلم الثاني ويكون تعريفه بصفة أزلية بالحق تعريفا لفظيا (منه) (٢) فان قيل هذا التعريف يستلزم الدور لان ذكر المشتق وهو المعلومات يستلزم ذكر المبدأ وهو العلم فيلزم تعريف العلم بالعلم قلنا ان المراد من العلم المعروف هو العلم بالمعنى الاصطلاحي والمراد من العلم المأخوذ في التعريف هو العلم بالمعنى القوي فافهم (منه) (٣) ولو قال الأشياء بذل المعلومات لكان أشمل وأسلم وأحوط (منه) (٤) قيل هذا موقوف على أسات كون الأشياء متساوية في حجة المعلومية ولعل المخالف لا يعلم ذلك (منه) (٥) والآن لم تخلف مقتضى عن مقتضى والتزجيج بلا مرجح (منه) (٥) واعلم ان عند في قوله عند تعلقها بمعنى الشرط والباء في قوله بها يجوز ان يكون صلة التعلق ويكون ضميرها راجعا إلى المعلومات ويجوز ان يكون للشيء وحيث يكون ضميرها راجعا إلى صفة أزلية أيضا والباء حيث تكون متعلقة بقوله تكشف أي العلم صفة أزلية يكون انكشاف المعلومات بتبناها عند تعلق ذلك الصفة لكن المتبادر ان الباء صلة وفيه نظر لان تعريف العلم حيث يصدق على القدرة والقوة والنعيم والبصر والارادة والمشية لانها صفات أزلية تكشف المعلومات عند تعلقها بها لانها لا تكون بدون العلم لان العلم أشمل منها ويمكن أن يجاب عنه بأن القيد المخرج لها عنها محذوف أعني والباء للشيء وهذا القيد ظاهر فافهم من التعريف وحذفه كثير في التعاريف وحيث لا يصدق على غير العلم لانه لا ينكشف بسبب صفة غير العلم للمعلومات عند تعلقها بها وهو ظاهر عند التأمل أو نقول ان المراد من الباء في قوله بها الباء للشيء على سبيل غير الظاهر وحيث لا يصدق التعريف على غير العلم فافهم (منه) (٦) ولو قال لتعلقها بذل عند تعلقها لكان خروج بواقي الصفات أظهر وإنما عدل عنه تنبيها على استقلال الصفة في الانكشاف (منه) (٧) والباء صلة التعلق ويحتمل أن يتعلق بتكشاف وحيث الباء للشيء والضمير راجع إلى الصفة (منه)



(والقدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقاتها (والحياة) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم

ما يقال من أن جميع المعلومات المتى المذكور لو كانت مشككة ٤ تعالى يلزم أن يكون عالماً في الأزل بأن زيداً دخل في الدار وخرج عن الدار مثلاً وهو جهل تعالى عن ذلك علواً كبيراً \* ومن هنا ذهب أبو الحسن البصري إلى أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها (١) واستدل عليه بأن الموجب للانكشاف ليس نفس العلم بل شرط التعلق وهو في الأزل متعلق بأن زيداً سيدخل الدار حتى لو دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه دخل فيها \* وفيه إجماع (الاول) أن الانكشاف لو كان مشروطاً بالتعلق لزم احتياج الراجب في الصفة الحقيقية إلى التبريد وذلك باطل \* وجوابه أن الانكشاف من توابع العلم فلا يلزم من احتياجه الاحتياج في العلم وفيه نظر (والثاني) أن المطلقة العامة دائمة الصدق فكيف يكون العلم في الأزل بأنه موجود جهلاً واعتقاداً غير مطابق (والثالث) أن الأزل يتمتع أن يزول ويطرأ عليه عدم فكيف يزول التعلق الأزلي عند التعلق بأنه موجود ولا يبعد أن يلزم بقاء التعلق الأزلي بأنه سيدخل أزلاً وأبداً \* لا يقال كيف يبقى التعلق الأزلي مع استغناء المتعلق أعني النسبة الاستيعابية بأنه سيدخل في الدار حين دخل في الدار \* لا يتم الاستغناء بل هي بحالها إذ لا ينافاة بين قولنا بأنه سيدخل في الدار وبين قولنا بأنه دخل في الدار \* وأيضاً يلزم أن يوجد العلم بدون انكشاف للمعلوم عند العالم بواسطة استغناء الشرط وهو التعلق تأمل (قوله والقدرة) قدم العلم لعمومه باعتبار التعلق ولتوقف القدرة على العلم باعتبار التعلق وأما قدم القدرة على الحياة مع تأخرها عنها وجوداً لأن القدرة لما مدخل في التأثير فكانها نزلت منزلة الذات ولذا توصف بالمؤثرية ويقال إنها صفة مؤثرة مع أن المؤثر في الحقيقة ليس إلا الذات \* واعلم أن القدرة تعلقين أزلي لا يترتب عليه وجود المقدور بالفعل وتعلق حادث يترتب عليه وجود المقدور بالفعل هذا عند من لا يقول بالتكوين وأما عند من يقول بالتعلق الحادث ليس إلا للتكوين فتعلقات القدرة كلها أزلية \* وأنت خير بأن الظاهر من قوله تؤثر أن المراد بالتعلق التعلق الحادث لكن اللائق بكلام المصنف رحمه الله هو أن يراد به التعلق الأزلي إذ التعلق الحادث ليس إلا للتكوين عند القائلين به والمصنف رحمه الله منهم ولعل المرعى عند الشارح مذهب الأشعري الثاني للتكوين \* وقد بوجه بأن التعلق الحادث وإن كان للتكوين حقيقة إلا أن القدرة مدخلا تاماً وأنها تلاك الأمر في صفة المؤثرية فكانه هو لها أيضاً كالأزلي تأمل (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة مما كمال هو المشهور اكتفاء بما هو الكافي في التميز وأما زاد الصحة فليس على أن ما هو من لوازم الحياة هي

(١) قوله ومن هنا ذهب الخ إذا برد أنه تعالى عالم بتقيض حادثة قبل وقوعها فلو كان عالماً بها قبل وقوعها يكون عالماً بالتقيض وهو جهل فلاجل جهلة ذلك قال لا يعلم بالحادثة قبل وقوعها (منه) (٢) إذ العلم بالشيء عند مشروط بوقوعه واعتراض عليه بأنه يلزم حينئذ تجهيل الباري من اسمه تعالى عن ذلك والجواب عنه بأن الثابت في الأزل أنه سيوجد زيد فعلمه حينئذ كذلك وعند وجوده زال هذا الثابت ووجد عليه بأنه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل ليس بشيء \* لأن العلم بأنه وجد إنما وجد عند تحقق أنه وجد وقيل محققه العلم به ليس بمحقق فليس هذا إلا التجهيل تدبر (منه)

(قوله تؤثر في المقدورات)

بأنها يمكنه الوجود من  
الفاعل وأما الوجود بالفعل  
فهو أثر التكوين عند  
القائلين به حينئذ تعلقات  
القدرة كلها قديمة وأما  
النافون للتكوين فتعلقاتها  
قديمة عند بعضهم بمعنى  
أبداً تعلق في الأزل  
بوجود المقدور كما  
لا يزال وحادثة عند  
الآخرين

(والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بهما ادراكاً كاملاً لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول الهواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات

الصحة دون العلم نفسه وإن كان فيما نحن فيه كذلك تأمل<sup>(١)</sup> (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) \* قال الفاضل الحنفي قد كرهنا للتنبية على الترادف أو على صحة الإطلاق على الله القوي العزيز \* ثم كلامه \* وأنت تعلم أنه على هذا فالأولى التعقيب وعدم الفصل بينها وبين القدرة بلحياة ونكتة الفصل بينها وبين القدرة خفي وقد تفسر القوة بكمال القدرة ولعل هذا من قبيل حصول الصورة (قوله فيدرك بهما) لم يقل فيعلم بهما رداً على من قال أنها عبارة عن العلم بالمبصرات أو المسموعات فهما راجعان إلى العلم (قوله لا على سبيل التخيل) وهو الإدراك والملاحظة بما يمكن أن يحس بعد النية (قوله أو التوهم<sup>(٢)</sup>) هو ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالحواس كصدقة زيد وعداوة عمرو (قوله تأثر حاسة الخ) بأن تفاعل الحاسة بانطباع الصوت<sup>(٣)</sup> عند وصول الهواء التكيف بكيفية الصوت إلى الصياح وقرع العصب للفروش في مقمره والظلم أن وصول الهواء متعلق بتأثر حاسة السمع إذ تأثر حاسة البصر ليس مشروطاً بالوصول بل<sup>(٤)</sup> بتوسط الهواء بين الرائي والمرئي<sup>(٥)</sup> (قوله ولا يلزم) إشارة إلى جواب دخل مقدر \* واعلم أن المشهور أن الأشعة لم يؤثر في السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات بل جعلوها صفتين زائدتين على صفة العلم كما أولها غيرهم بذلك \* وأنت تعلم أن اللائق على قاعدة الأشعري وعلى قاعدة غيره أن يكون أمر التأويل على العكس لأن قاعدة الأشعري في الاحساس أنه علم بالحواس وذلك يقتضي أن يكون مرجعها إلى العلم وأما قاعدة غيرهم على غير ذلك حيث اعتبروا في العلم تعلقه بالمعاني فاللائق بمحاطم أن لا يكون مرجعها إلى العلم ولذا قيل إن الشيخ الأشعري لما اختار أن ادراك الحواس علم متعلق بها لم يلزم من كونه تعالى سبباً وبصيراً أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم تنكشف بهما المبصرات والمسموعات بخلاف الجمهور قائلهم خالفوا في ذلك فزعمهم أن جعلها غير العلم ولكن المنقول عن الإمام الفراء أن الفلاسفة والكيمي وأبا الحسن البصري أولوها بالعلم بالمسموعات والمبصرات \* وقال الجمهور مثلاً ومن المعتزلة والكرامية أنهما صفتان زائدتان على العلم وأما ادراكه تعالى بتأثير الحواس أعني الملموسات والمذوقات على ما حكى عن إمام الحرمين فيجب وصفه تعالى بادراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه بادراك المسموع والبصر للشركة في السبل لكن لا يقال أنه تعالى شام ذائق لأمس لأنها تنبي<sup>(٦)</sup> عن الاتصالات الجمالية فنقد الشيخ لا حاجة في ذلك إلى صفة أخرى

(قوله وهي بمعنى القدرة) قد كرهنا للتنبية على الترادف أو على صحة الإطلاق على الله القوي العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند الأشاعرة وأولها غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سبباً للانكشاف التام وإن كان له تعلق آخر وانكشف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللمعلم نوعان من التعلق \* فلا يرد أن يقال العلم بالمسودع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحددان ومن تحسك به يلزمه أن يقول بالشم والذوق واللمس أيضاً فلا تنحصر الصفات في السمع

- (١) لعل وجهه أن التعريف لا بد أن يكون شاملاً لجميع الأفراد فإن كان نفس العلم لازماً للحياة فيما نحن فيه لا يكون التعريف جامعاً فاختار هذا التعريف على هذا التوجيه ليس بصحيح (منه)
- (٢) ذكر التوهم وإن صح لكن لا يلائم كالتخيل (منه) (٣) أي حالة طارئة على الهواء أعني الصوت (منه) (٤) ويمكن أن يقال بواسطة الهواء يصير شرطاً لأن غاية القرب متنافية (منه)
- (٥) قائلهم قالوا لا بد أن يتوسط بين الرائي والمرئي جسم لطيف غير ملون يمكن نفوذ الخطوط الشعاعية فيه حتى صار المثلث مرئياً وفيه غطر (منه) (٦) فيه لها سمعية لا مدخل للعقل في تأنيها (منه)

لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث ( والارادة والشيئة ) وهما عبارتان عن صفة في الحكي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع

غير العلم وأما عند غيره فمن اعتبر تعلقه بالمعاني فيحتاج الى صفة أخرى هي مبدأ لذلك \* ومن هنا عد بعضهم الإدراك صفة ثابتة له تعالى وزاء التكوين فليأمل (قوله يحدث لها تعلقات بالحوادث) متناهية بالفعل وغير متناهية بالقوة تحدث على حسب حدوث المحدثات ولعل الحكم بمحدثات تعلق القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين أو على سبيل التليب تأمل<sup>(١)</sup> (قوله وهما عبارتان الخ) لافرق بين الشيئة والارادة الا عند الكرامة حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تناول ما شاء الله تعالى من حيث يحدث والارادة صفة حادثة متعددة بتعدد المرادات ( قوله توجب تخصيص الخ) عند تعلقها به تعلقاً حاداً \* واعترض عليه بأنه ان جاز تعلقها بالطرف الآخر عند تعلقها باحد الطرفين لزم الترجيح بلا مرجح والا أي وان لم يحجز تعلقها بالطرف الآخر لزم الايجاب فيافي الاختيار \* وأجيب بأن اللازم هو الايجاب بشرط الارادة وهو لا يتنافى الاختيار بل بتحقيقه<sup>(٢)</sup> \* ولو قيل اذا كان أحد التعلقين أي تعلق الفعل مثلا لازم الارادة ومقتضي ذاتها والحال ان الارادة لازمة للذات لزم نفي القدرة والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك \* قلنا ان أراد به لزوم نفي القدرة نظراً الى ذاته تعالى من غير مدخلة الارادة فاللازمة ممنوعة وان أراد به لزومها بشرط الارادة فاللازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع \* وقد يقال إن اللازم بشرط اللازم كاللازم للذات ألبحث فلا يظهر حينئذ ثمره الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين من القول بالايجاب والاختيار \* على ان مذهب الاشعري هو أن المبدأ قادر يصح منه الفعل والترك في جميع المراتب ولا يجب عليه شيء بوجه من الوجوه \* وفيه أنه يلزم التسلسل أو الترجيح بلا مرجح \* وقد يقال في الجواب إن معنى كون أحد التعلقين لازم الارادة ومقتضي ذاتها أنها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها لانها تقضي الفعل بحيث يستحيل الترك حتى يلزم الايجاب ونفي القدرة وهذه خاصة الارادة لا توجد في غيرها كالقدرة \* وأنت تعلم أن هذا لا يجزئه نعم اذا الترجيح بلا مرجح باق باعتبار تعلق الارادة باحد التعلقين \* وقد يجاب بالتزام التسلسل في التعلقات ومنع استحالة فيها اذ التعلقات اعتبارية \* لكن بقي ان برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية كما صرح به قدس سره في شرح المواظف تأمل<sup>(٣)</sup> ( قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) المتأخر عن الارادة هذا مع ما قبله من قوله مع استواء نسبة القدرة

(١) وجه التأمل ان آيات الشارح حدوث التعلق للقدرة باعتبار أن مرضى الشارح هو مذهب الاشعري الثاني لتكوين أو باعتبار ان للقدرة مدخلا تاما وآتاهاملاك الامر في المؤثرية فكان وجود المقدور بالفعل يترتب على القدرة فيكون للقدرة تعلق حادث أيضاً (منه) (٢) فيكون موجبا لكن بالاختيار لا بالذات كما قاله الفلاسفة وهو الممتنع دون الاول بل هو الكمال (منه) (٣) لعل وجه التأمل أن عدم ظهور ثمره الخلاف ممنوع لان الفلاسفة قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب العقلي والمتكلمون قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب المادي فكيف لا تظهر ثمره الخلاف (منه)

( قوله يحدث لها تعلقات ) حدوث التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا (قوله توجب تخصيص أحد المقدورين) عند تعلقها به \* واعترض بأنه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى تخصيص آخر فيسلسل والا يلزم الايجاب \* لا يقال الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة \* لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح ( قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع ) بتحقيقه ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المختصة \* وبه يتدفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا الفعل \* لم يرد أن يقال يجوز أن يكون المرجح في أفعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرقاه في المصلحة من كل وجه



وقد ذكر تبيينه على الرد على من زعم أن المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم أن معنى ارادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا شاء ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره أنه أمر به كيف وقد أمر كل مكلف بالإيمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) غير أن عن صفة أزلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن انقضاء الخلق لشيوع استعماله في الخلق (والترزيق) هو تمكين خصوص من صرح به إشارة إلى أن مثل التخليق والترزيق والتصور والاحياء والامانة وغير ذلك مما استند إلى الله تعالى كل منها راجع إلى صفة حقيقة أزلية قائمة

إشارة إلى بيان مفارقة تلك الصفة المسماة بالارادة للعلم والقدرة إذ ليس من شأنه التخصيص بخلاف تلك الصفة قال الفاضل الحنفي تحقيقه أن العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحاً والعلم التصديقي بالوقوع فرع للوقوع والوقوع فرع الارادة ثم كلامه وفيه أن التصديق فرع الوقوع في الجملة لئلا يلزم الجهل لا حال التصديق ولا قبله بخصوصه فلا يلزم منه تأخر العلم عن الارادة على أن معنى تبعية العلم للوقوع أنه يتم الشيء على ما هو عليه في نفسه أو بمعنى أن المعلوم هو الأصل في التطابق لأن العلم مثال له لا ينبغي أن العلم إنما يحقق بعد الوقوع وتأخر عنه لأن ذلك إنما هو مذهب أبي الحسن وقد برهن على بطلانه في موضعه وقد يمنع عموم التصور<sup>(١)</sup> وعدم صلاحية التخصيص والمزجعية على أن حال علم المبدأ وكيفية تعلقه بالمعلومات غير معلوم قال الفاضل الحنفي نعم يريد أن يقال يجوز أن يكون المرجح في أفعاله تعالى هو العلم بالصلحة وليس ذلك بفرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتدأى طريقه في المصلحة من كل وجه ثم كلامه وفيه أن العلم بالصلحة أن كان تصوراً تمام على<sup>(٢)</sup> ما اعترف به وسلم وأن كان تصديقاً كان متأخراً عن الارادة لأن التصديق ينأى أمره تعلقه بغيره فرع وقوع ذلك الأمر والوقوع بغير الارادة والفرق يحكم على أنه يلزم الإيجاب حينئذ (قوله وفيما ذكر تبيينه) أي في غيرها من الصفات الأزلية (قوله أنه ليس بمكره) قال الكبي وكثير من معتزلة يفتيدون أن ارادة الله تعالى فعله هو عليه به أو كونه غير مكره ولا شاء وفعل غيره هو الأمر به ولا يخفاء في أن هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريداً أي فاعلاً على سبيل القصد والاختيار هكذا في شرح المقاصد وفيه ما لا يخفى قال الفاضل الحنفي أن قلت يلزم منه كون الجاد مريداً قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادات ثم كلام وفيه أن المقصود هو أن مجرد ذلك لو كفى في صحة إطلاق المريد على الواجب يصح إطلاقه على الجاد لتحقيق ما يوجب صحة الإطلاق فيه (قوله أنه أمر به) وما لا يكون مأموراً به لا يكون مراداً له فالارادة عندهم عين الأمر (قوله كيف) أي كيف تكون الارادة والمشيئة بمعنى الأمر والحال أنه تعالى أمر كل مكلف بالإيمان ولم يوجب المأمور به من البعض فلو كانت الارادة عين الأمر لا تخلف المأمور به عن الأمر لأن المراد لا يخلف عن الارادة وإليه أشار بقوله (ولو شاء لوقع) لكن الملازمة غير مسلمة عند المعتزلة إذ تخلف المراد عن الارادة

وقوله أنه ليس بمكره ولا شاء (١) أن قلت يلزم منه كون الجاد مريداً قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا تفسير جميع الارادات نعم يراد على أن هذا المعنى لا يصلح تخصيصاً لأحد الطرفين وهو ظاهر وأن أريد أن الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالإيجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق

- (١) وبالحجة أن اللازم منه مفارقة الخصوص مجرد من العلم والمغالوب جفاً له مطلقاً (٢) فإن قيل أن الكلام في صحة عموم الجاد وتخصيص الحدود لا يقدح في إرادة أن في الحد قدراً محصياً وهو كون ضمير أنه واجعا إلى موافق خبر بأن هذا التوجيه بعيد عن عبارة غاية البعد (منه)

( قوله اذ قد يخبر الانسان  
 عما لا يعلم ) \* قيل عليه  
 هذا انما يدل على متاخره  
 للعلم البقي لا للعلم المطلق  
 اذ كل عاقل تصدى  
 للاخبار يحصل في ذهنه  
 صورة متأخره بالضرورة  
 على انه لا يتم في شأنه تعالى  
 وقياس الغائب على الشاهد  
 لا يفيد \* واعلم ان هذا  
 المقام محار الافهام والذي  
 يحظر بالبال هو ان يقال  
 المعنى الذي يجده من  
 أنفسنا لا يتغير بتغير  
 العبارات ومدلولاتها فان  
 قولنا زيد قائم وزيد  
 ثبت له القيام وانصف  
 زيد بالقيام الى غير ذلك  
 اميرات عن معنى واحد  
 والانكار مكابرة ولا شك  
 ان مدلولات الالفاظ  
 متغيرة فليس ذلك عين  
 مدلول اللفظ \* ثم ان الشاك  
 في وقوع النسبة يتصور  
 الاطراف والنسبة البتة ولا  
 يجد ذلك المعنى عند عدم  
 قصد الاخبار ثم انه قد  
 يقصده فيجد ذلك المعنى  
 مع عدمه بوقوع النسبة  
 فليس ذلك المعنى شياً من  
 العلوم فتدبر

بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها احاطات وصفات للافعال ( والكلام ) وهي صفة  
 ازيله غير عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر ويمنع ويحبر  
 يجد من فيه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الإشارة وهي غير العلم اذ قد يخبر الانسان  
 جازر عندهم لا بهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان السكاقر وطاعته لكن لم يقع \* والتحقيق انه لم  
 يرد اذ كل ما اراد الله تعالى فهو كائن ومراد له تعالى وان لم يكن مرضياً ولا مأموراً به بل قد  
 يكون منهياً عنه اجماعاً من اهل الحق ولقوله تعالى ( ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً )  
 ولقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما ائتمر من السلف والخلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ  
 لم يكن وتاويله بان المراد ما شاء الله مشيئة قهر والجاه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ودليل  
 ( قوله لا كما زعم الاشعري ) فيه ايماء الى ان الرضى عند الشارع ما ذهب اليه المصنف رحمه الله  
 ( قوله غير عنها بالنظم ) تعبيراً عن المعنى الموضوع له المسمى بالموضوع الذي هو الاسم كما هو  
 المشهور المتعارف او عن المؤثر بالاركان ( قوله بالنظم المسمى بالقرآن ) يدل على ان النظم ليس  
 عبارة عن اللفظ واللفظ كما هو المشهور بل عن الازر المرتب على الصفة الازلية كما قيل ( قوله  
 وذلك ) اي كون الكلام صفة متغيرة للنظم ( قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافة )  
 كما اخبر عن وقوع النسبة مع العلم بعدم وقوعها ولا شك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى  
 ايجائياً وهو المطلوب بالدلالة على الخطاب بالعبارة او يتغير ذلك من أي أمر يصح الدلالة عليه \*  
 واعترض عليه بان اللازم متاخره لفرد من العلم دون العلم مطلقاً اذ كل عاقل في صورة الاخبار عن  
 الامر لا بد ان يحصل له بصورة ما اخبر عنه على ان ذلك اخبر عما لا يعلم منجبل في حقه تعالى  
 وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد في المطالب العلمية وان افاد الالتزام على الخصم \* وأجيب عن  
 الاول بان مدلول الكلام الخيري لا يكون علماً تصورياً (١) وفيه ان هذا على تقدير التسليم انما يتم  
 لو اريد بالمدلول ما هو المدلول ونسباً والافلا \* وأجاب الامام عن الثاني بان المعنى النفسي لما كان  
 متجاوزاً للعلم في الشاهد كان أيضاً كذلك في الغائب للاجتماع على ان ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد  
 والغائب \* ورد بان عدم الاختلاف غير مسلم بل هو اول المسئلة \* وقد يجاب بان القرض منه مجرد  
 تصوير الكلام النفسي وبيان ماهيته على وجه يتنازع عن اللفظي وغيره من العلم والامر والارادة  
 دون الاليات له تعالى واما الاليات فما قل عن الايمان عليهم السلام وتواتر \* وقد يقال في بيان  
 متاخره الخبر للعلم ان العلم من حيث انه علم يقتضي المطابقة والفرعية والخبر والانكشاف بخلاف  
 الخبر قائم ليس كذلك من حيث انه خبر \* وقبل في بيان المتاخره ان الكلام النفسي الخيري من  
 حيث هو خبر يكون مع قصد الخطاب اما مع نفسه او مع غيره دون العلم قائم لا يكون منه \* وايضا  
 ان الخبر يحتمل الصدق والكذب دون العلم \* وفيه قال الفاضل المحض رحمه الله والذي يحظر بالبال  
 ان يقال المعنى الذي يجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت  
 (١) يعني ان مدلول الخبر لو كان علماً لكان علماً تصديقياً لا تصورياً والمتاخره بين مدلول الخبر  
 والعلم التصوري بذهنه (منه)

عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريد كمن أمر عبده فصدا لاظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما أشار اليه الاخطل قوله

ان الكلام لى القواد وانما \* جعل اللسان على القواد دليلا

وقال عمر رضى الله عنه اتى زورت فى نفسى مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما أريد أن أذكره لك \* والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام ثبت ان الله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام \* ولما كان

له القيام وانصف زيد بالقيام الى غير ذلك تغييرات عن معنى واحد<sup>(١)</sup> والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متمايزة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشك فى وقوع النسبة بتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يحد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر \* ثم كلامه \* وانت خير بأن هذا انما يتم لو ثبت كون ذلك المعنى كلاما نفسيا ولم يثبت بحد \* وايضا ان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ فى توجيه كلامهم فيعيد عن المقصد بمراحل \* الا ان يقال ان مرادهم من المدلول هو المدلول بالآثر دون المدلول بالوضع على ان المعنى الذى نجده من أنفسنا يحمل مدلولات الالفاظ والمظيرة بينه وبين مدلولات الالفاظ المتمايزة بالاجمال والتفصيل وذلك المعنى مرجع المدلولات على قياس معنى الحدود بالنسبة الى معنى الحد<sup>(٢)</sup> ولعلك تقول ان حقيقة الخبر هو المعنى النفسى المحتمل للصدق والكذب وذلك ليس الا الصور الذهنية وما ذكره من ان النفسى المعنى الذى نجده فى أنفسنا ليس شيئا منها وفيه ما فيه وايضا ان اراد بالعلم فى قوله مع عدم علمه الخ العلم التصديقى فلم يكن لا يجديه ففما هو ان اراد به مطلق العلم فخير مسلم تأمل (قوله لانه قد يأمر بما لا يريد) قال الفاضل الحشى واعترض عليه بأنه لا طلب فى هذه الصورة كالا ارادة فالموجود صفة الامر لا حقيقته والحق ان الامر تغيير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة \* ثم كلامه \* أقول ان الكلام فى كون تلك الحالة نفس الكلام النفسى دون التعبير به عن الحالة المذكورة وتدعى البديهة فيه مكابرة \* على ان التعبير باللفظ عما يدل عليه وضما والمدلول الوضعى لصفة الامر ليس الا الطلب فلو اراد به انه عبر به هنا عن المعنى الموضوع له فالمكابرة هو الاعتراف به دون انكاره وان اراد به أمرا آخر فلا بد من تصويره أولا حتى يتكلم به ثانيا \* قبل المراد بالتعبير عن المعنى النفسى بالالفاظ هو التعبير بالآثر عن المؤثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل فيها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ \* والحق ان المقهور من كلامهم هو ان الكلام النفسى مدلول اللفظى وان كان لا يخلو عن الاشكال (قوله اجماع الامة وتواتر النقل) قال الفاضل الحشى قال فى التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه

(قوله كمن أمر عبده الخ) فانه يأمره ويريد به أن لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضره \* واعترض عليه بأنه لا طلب فى هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صفة الامر لا حقيقته \* والحق ان الامر تغيير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) أى الذى ثبت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لا انه يدل على الثبوت والمتمايزة معا (قوله اجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال فى التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلاميه تدافع ولا بد فى التوفيق من التحمل تأمل

(١) ولا يبعد أن يقال إن ذلك المعنى الواحد هو العلم بالضمون بدون الترتيب على الوجه

الخاص (منه) (٢) بل تقول لا يستفاد من الكل الا الحكم بقيام زيد (منه)



في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كرو الإشارة إلى آياتها وقسمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) أي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع آيات المشتق لشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به \* وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها باقتضاء البعض لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون اقتضاء الحرف الأول بدعي \* وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) أي الكلام

الاحكام على الشرع لزم الدور فين كلامه ندافع \* ثم كلامه \* ولعل التحقيق عدم توقف نبوت الشرع على التصديق بكلامه <sup>(١)</sup> إذ يجوز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات <sup>(٢)</sup> الدالة عليها وصدقهم بأن يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك إلى اتصافه تعالى بالكلام <sup>(٣)</sup> \* قال في شرح المقاصد أنه متكلم نواتر النقل بذلك من الانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وما ذكره في التلويح مبناه على ما هو المشهور والمتعارف ومعنى ما ذكر في هذا الكتاب على التحقيق فلا ندافع \* ولا يبعد كل المدان يقال في التوفيق إن الثابت بالشرع أنه تعالى متصف بالكلام على ما بين فيه وما ثبت به الشرع كونه تعالى متكلما مطلقا سواء كان بطريق الانصاف بالكلام كما هو رأي أهل الحق أو بطريق الإيجاد له كما يزعم المعتزلة فكانه أراد بعلمه وكلامه وقدرته فيما ذكره العلية والقادرية والتكلمية على ما اتفق عليه الكل من الملبين تأمل (قوله وفصل الكلام) أي صفة الكلام وفيه احتمال آخر كما لا يخفى وقدم الكلام في الإعادة مع تأخير سابقا لئلا يقع الفصل أو اجتمعا بشأنه لانه أكثر نزاعا وخلافا (قوله متكلم بكلام هو صفة له) اتفق الملبون على أنه تعالى متكلم وإنما الكلام والنزاع في كيفية كونه قديما أو حادثا وكونه قائما بذاته تعالى أو بغيره وأنه هل هو من جنس الاصوات والحروف فنقد أهل الحق صفة شخصية واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فان عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فزبور وباليونانية فانجيل وبالبرانية فتوراة فالاختلاف إنما هو في المباريات دون المسمى وأما الفرق الباقية فقالوا لا معنى للكلام إلا المنتظم من الحروف المنسوجة الدالة على المعاني المقصودة وأما الكلام النفس المعبر عنه بالكلام اللفظي فغير مقبول ولم يعم برهان على ثبوته (قوله ومع ذلك فهو قديم) أي مع ترتبها في التلفظ متعاقبة هذا عند الحنابلة وأما عند الكرامية فحدث فاتهم جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى في الأول مخالفة للذبية والضرورة وفي الثاني للبرهان فلا عبرة بشيء منهما بقي النزاع بين أهل الحق والمعتزلة وهو في التحقيق لفظي

(١) إذ يكفي لدعي الرسالة أن يقول أقدرني الله تعالى على هذا الكلام تصديقا لرسالتي وأنتم لنتم بقادريين على الآيات بأقصر سورة (منه) (٢) أي صوتا لم يعتمد على المخرج الذي يؤدي إلى الحروف (منه) (٣) وقد يقال إن ما ثبت به الشرع هو الكلام اللفظي المتحدى به وما ثبت بالشرع هو النفس (منه)

(قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق به) وهو التكلم وقبامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويؤولون ذلك بإيجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللفظ (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الحنابلة وأما الكرامية فتأثرون بحدوده

(صفة) أي معنى قائم بالذات (متافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات إنما بحسب القطرة كما في الحر من أربحبت ضعتها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية \* فان قيل هذا الكلام إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والحر من إنما ينافي اللفظ \* قلنا المراد بالسكوت والآفة الباطنيان بان لا يرتد في نفسه التكلم أولا يقدح على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا خصه أعني السكوت والحر من ( والله تعالى متكلم بها أمرناه غير ) بمعنى أنه صفة واحدة تكثر الى الامر والنهي والحر باختلاف العلاقات كالعلم والقدرة ونسائر الصفات فان كلا منها صفة واحدة قدعة وتكثر بالحدوث إنما هو في العلاقات والاضافات لا بان ذلك الحق بكمال التوحيد ولأنه لا دليل على تكثر كل منهما في نفسه

فأند الى اثبات الكلام النفسي وخصه وان الكلام هو المعنى النفسي أو المؤلف من الحروف والآلات نزاع لاهل الحق في حدوث الكلام اللفظي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت على ما سيصرح به عن قريب \* وما نقل من المناظرة بين الامام الاعظم وبين أبي يوسف رجعهما الله تعالى سنة أشهر ثم استقر رأيهما على أنه قديم ومن قال إنه مخلوق فهو كافر (الله يعني أن يحتل على المناظرة في الكلام النفسي) قلنا في شرح المقاصد (قوله أي معنى قائم بالذات) أراد بالمعنى هنا ما يقابل النظم لانما يقابل الذات (قوله ترك التكلم) الاولى أن يقال بطلان عدم التكلم لئلا يشتر سبق التكلم (قوله مع القدرة عليه) إشارة الى أن التقابل يقابل العلم والملكية دون السلب والایجاب ولذا لا يصح إطلاقه على الجماد (قوله صفة واحدة) لانها لو تعددت لاستندت الى الذات إما بالاختيار أو بالإيجاب والكل باطل أما الاول فلان القديم لا يكون أثر الاختيار كما هو المشهور وأما الثاني فلان نسبة الواجب الى جميع مراتب العدد سواء فيلزم وجود كلام غير متناه أو الترجيح بلا مرجح وفيه تأمل (قوله باختلاف العلاقات) بأن يكون الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ آخر أو بآخر أمرا أو نهيا \* قال الأعدي في أبحاث الأفكار واختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه أمرا أو نهيا أو غيره من الاقسام فأثبتته الشيخ الأشعري وقناه ابن سعد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم في وصفه بذلك فيما لا يزال \* ويرد عليه انه لو جوز كون الكلام الواحد متكررا وأنواعا مختلفة باختلاف العلاقات لزم جواز كون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بأن يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص ارادة وباعتبار تعلقه بالإيجاب قدرة الى غير ذلك من الاعتبارات تأمل (قوله لما أن ذلك) تعليل متعلق بقوله صفة واحدة (قوله الحق بكمال التوحيد) أنت خير أن الإليق به تقي جميع الصفات أو رجح الكل الى صفة واحدة بل الى الذات (قوله ولأنه لا دليل) بوجه ان عدم الدليل في نفس الامر مخنوع وبالنسبة التباين غير مفيد مع ان عدم الدليل في نفس الامر لا يستلزم عدم المدلول فيه إذ عدم اللازم لا يستلزم عدم اللازم وتعليل الفرض منه ان اللازم من اجماع الامة وتواتر النقل من الأئمة عليهم السلام انه متكلم بالامر الضروري في اجراءه للشق على الذات سيوت بالمبدأ الواحد ولا دليل على التكثر مع ان الكثرة غير لافقة بكمال التوحيد فلا جرم يقتصر على القول

(١) وفيه ما لهم لطيف (منه) (١) والحق بعدم الاجتهاد على القول بحدوث القرآن بأي معنى كان (منه)

(قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق (١٢٣)

فان قيل هذه الاقسام للكلام لا يمتنع وجوده بدونها \* قلنا ممنوع بل انما يصير أحد تلك الاقسام عند التعاقبات وذلك فيما لا يزال. واما في الازل فلا اقسام أصلاً وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والتي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل التذاه الخبر عن طلب الاسباب \* ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض البعض لا يوجب الاتحاد \* فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفة وعيب. والاخبار في الازل بطريق الخبي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه \* قلنا ان لم يحمل كلامه في الازل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال وان حملناه فالامر في الازل لا يحجب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصورته أهلاً لتحصيله فيكون وجود المأمور في علم الامر كما اذا قدر ان الرجل ابنه فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا ينصف بشئ من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزيهه عن الزمان كما ان علمه أزلي لا يتغير بتغير الزمان الضروري ندين (قوله لا يعقل وجوده بدونها) اذ الكل لا يتصور وجوده الا في ضمن جزئي فكيف قلنا انه أزلي موجود (قوله قلنا ممنوع) حاصله منع كون الاقسام أنواعاً حقيقية بتدرج تحت الجنس حتى لا يوجد الا في صلبها بل هي أمور اعتبارية انما خضعت باعتبار التعلاقات الحادثة اذ الكلام صفة حقيقية واحدة شخصية لها تعلقات تكثر تكثراً اعتبارياً باعتبارها ككون زيد كاتباً وضاحكاً وشمسياً الى غير ذلك حينئذ يجوز ان يوجد معها وبدونها (قوله واما في الازل فلا اقسام) اذ لا تعلق فيه كما هو مذهب عبد الله بن سبيد ولعل معنى الجواب على هذا المذهب دون مذهب الشيخ من أزلية التعلاقات والتغير انما هو باعتبار التعلق والاضافة وذلك ليس بمحال والمحال انما هو تغير القديم باعتبار نفسه بان يزول بعد نبوته (قوله وحاصل الاستخبار) أي الاستفهام (قوله ورد باننا نعلم الخ) ولا يخفى عليك ان الضروري انما هو مقابلة المفهومات والمبدولات والوضعية دون الحقائق والمبادئ فلهذا نظر من ادعى الرجوع ليس الا في المادي وما هو المدلول بالتر وجميل التعبير باللفظي عن النفسي تعبيراً بالار عن المؤثر (قوله فان قيل الامر الخ) اشارة الى النقص \* وتقريره ان الكلام مشتمل على الامر والنهي والاخبار فلو كان الكلام أزلياً لزم وجود الامر بدون المأمور والتي بدون المنهي والاخبار بالمضي من غير سبق زمان وكل ذلك سفة وعيب وكذب وتنزيه الله عنه واجب \* وانت تعلم ان حسن المتظيرة يقتضي تقديم هذا السؤال على ما سبق (قوله فلا اشكال) أي الاشكال المذكور لا مطلقاً وقد عرفت ما فيه (قوله في وقت وجود المأمور) يعني ان السفة والعيب انما يلزم لو خوطب للمعدوم بالاتيان بالفعل في حال عدمه اما الطالب على تقدير وجوده بان يكون طلباً بالفعل ممن يكون فلا \* على ان السفة هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكم عليه فيما لا يزال (قوله فيكون وجود المأمور في علم الامر) يريد ان وجود المخاطب لتوجيه الخطاب انما يلزم في الكلام اللفظي براماني النفس فلا يلزم بكيفية وجوده العلمي (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) يعني كافي طلب الرجل تعلم والده الذي علم انه سيولد بعد موته بالالهام أو باخبار الخبر الصادق بانه سيولد له ولد بعد موته

بحسب التعاقبات الاولية وهو لا يتأني وحدة السفة كالعالم الذي له كثرة أزلية بحسب تعلقاته \* واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الاتواع مستحيل \* وأجب بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية فيعتبر تكثيرها بحسب تعلقاتها (قوله باننا نعلم اختلاف هذه المعاني) فان الامر من حيث هو غير اخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيداً من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب (قوله واستلزم البعض البعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم شغل البعض واحداً الى الآخر ليس أزلي من عكسه ولا شك من وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) اعترض عليه بان فيه عزمًا على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سفة \* لا يقال يلزم منه ان لا يأمرنا النبي عليه السلام بشئ أصلاً وانما تعلني البطلان \* لا نقول لفرق بين الامر الصريح والضمني والسفة هو الامر الصريح للمعدوم



ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبه على أن القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكره المتأخر من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم كما ذهب إليه الحنابلة جهلاً أو عناداً وأقام غير مخلوق مقام غير حادث تنبيهاً على اتحادها وقصداً إلى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصباً على محل الخلاف بالمعبرة المشهورة فيما بين الفريقين وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا ترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف يتناوب بينهما يرجع إلى إثبات الكلام النفسي وقبه والافتح لنقول بعدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحديث الكلام النفسي ودليلاً ما مر أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأئمة صلوات الله عليهم أنه تعالى متكلم ولا معنى له سوى أنه منصف بالكلام ويمتص فبالمفطى الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم وأما استدلالهم بأن القرآن منصف بما هو من صفات المخلوق وسبب الحدوث من التأليف والتنظيم والانتزال والتزويل وكونه عربياً مسدوداً فصيحاً معجزاً

(قوله لئلا يسبق إلى الفهم الخ) فإن القرآن شائع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس هو أيضاً فيه تبيين على الترادف

فيقول لمن حضر عنده أي أسرت ابني أن يشتغل بحصيل العلوم فبلغ إليه أمرى هذا ولا شك أن الحاصل عنه حينئذ حقيقة الطلب لا العزم على الطلب كما في خطاب النبي عليه السلام بالأوامر والنواهي كل مكلف يؤلف إلى يوم القيامة فلا يجهل ما قاله الفاضل المحشي أعترض عليه بأن فيه عناء على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سبهاً (قوله لئلا يسبق إلى الفهم) شروع إطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف الكلام فإنه وإن كان كالقرآن مشتركاً بين اللفظي والنفي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي وأيضاً فيه إجراء الكلام على وفق الحديث (قوله جهلاً) كني شاهداً على جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجلد والغلاف أزيلان وعن البعض الآخر أن الجسم<sup>(١)</sup> الذي ركب فيه القرآن فالتنظيم حروفاً ورفوماً هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً<sup>(٢)</sup> (قوله أو عناداً) على ما تشهد به البداة حيث قالوا الأصوات والحروف مع نوالها وترتب بعضها مع بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقاً بالحروف المتقدمة عليه كانت ثابتة في الأزل قائمة بذاته تعالى (قوله ولا معنى له) عرقاً ولفظاً (سوى أنه منصف بالكلام) وإن كان مبدأ المشتق وهو التكلم إذا انضاف بالكلام من لوازم قيامه به تعالى (قوله فتعين النفسي) إذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام (قوله من التأليف والتنظيم) أراد بالتأليف مجرد الجمع وبالتنظيم الجمع على وجه يكون مترتب المعاني متناسباً للدلالة على ما يقتضيه الطبع (قوله والانتزال والتزويل) لعل المراد بالانتزال نقله عن الروح المحفوظ إلى سماء الدنيا دفعة والتزويل نقله عنها إلى التي عليه السلام شيئاً فشيئاً بنزول الجسم الحامل له وقد روي أن الله أنزل القرآن دفعة إلى سماء الدنيا حفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم

(١) أي الجسم الذي كتب فيه وهو الكاعد (منه) (٢) قيل معناه قد ظهر قديمه بعد ما كان في صورة الحادث (منه)

الى غير ذلك قائما يقوم حجة على الخاتمة لاعتبارنا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى القديم \* والمعزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهابوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات الحروف في محالها أو ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم \* وأنت خير بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها والا لصح انصاف الباري بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن أقوى شبه المعزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل النبي من في المصاحف نواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروا باللسن مسوعا بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فأشار الى الجواب بقوله ( وهو ) أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى ( مكتوب في مصاحفنا ) أي بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه ( محفوظ في قلوبنا ) أي بالالفاظ المحيطة ( مقروء باللسان ) بالحروف الملقوطة بالسوعة ( مسوع بالاذان ) بذلك أيضا

( قوله وأنت خير بأن المتحرك الخ ) يعني ان قولهم بخالف قاعدة اللفظ وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول بقوله والا لصح انصاف الباري برأيه الصحة بحسب اللفظ

أزل منها بلسان جبريل الى النبي عليهما السلام شيئا فشيئا بحسب المصالح في ثلاث وعشرين سنة ولاخفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ قائم وان كان عرضا يتبع زواله عن محله لكنه يزل بنزول محله الذي هو الجسم الحامل له ( قوله الى غير ذلك ) من كونه متشابهة ومحكما ومنقبا الى السور والآيات وكونه ذا مفاصل ( قوله لانا قائلون بحدوث النظم ) منعوا عن الاجراء على القول بالحدوث وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترافا عن ذهاب الوهم الى النفسي الازلي ( قوله والمعزلة لما لم يمكنهم ) لانقاد الاجماع ونواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام ( قوله في محالها ) الذي هو لسان جبرائيل أو النبي عليهما السلام ( قوله على اختلاف بينهم ) في الابدان بأن ذهب البعض الى الابدان في اللوح والبعض الآخر في لسان جبرائيل أو النبي عليهما السلام ( قوله والا لصح انصاف الباري بالاعراض المخلوقة له ) والصفات المضادة مما \* وقد يقال الانصاف بالاعراض بمعنى الابدان صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لاسيما معنى الانصاف والقيام والتبعية في التحيز وما يورث الفساد موقوف اطلاقه على اذن الشرع عند تنزله بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع \* والاولى أن يقال والا لصح اطلاق اسم الاسود عليه تعالى انه ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجد خفيئذ كان البحث لقويا \* وأنت خير بأنه تأتي عبارة الكتاب عن الحمل عليه ( قوله فأشار الى الجواب ) ولم يقل فأجاب لان الغرض الاعلى منه تفسير القرآن وبيان حكمه ( قوله مكتوب<sup>(١)</sup> ) الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة بالحروف المجاثمة فالتثبت في المصحف هو الصور والنقوش والمكتوب هو اللفظ وكذا المحفوظ بالمقروء والمسوع هو اللفظ والاطلاق ههنا الاسماء على القرآن اللفظي بطريق الحقيقة ومن قبيل دقة جرت على من هي له وعلى النفسي بطريق المجاز وعلى نهج صفة جرت على غير من هي له هذا ان فسرت القراءة بذكر اللفظ وأما ان فسرت بذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى دون اللفظ ( قوله أي بأشكال الكتابة ) يدل على أن المكتوب هو النقوش حقيقة وليس كذلك بل اللفظ \* والحق أن يقال بالالفاظ وحروف دالة كما قال في عديله الا أن يراد بالمكتوب التثبت تأمل

(١) فان قيل المكتوب في المصحف هو الاشكال لا اللفظ \* قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير لفظ بحروف مجاثمة \* نعم التثبت في المصحف هو الصورة والاشكال كذا في شرح المقاصد (منه)

(غير حال فيها) أي مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والآلية والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى بلفظ وسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المحيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما حال النار جوهر محرق يدكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا \* وتحقيقه أن للنفي وجودا في الأعيان ووجودا في الأذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الأذهان وهو على ما في الأعيان حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الوجود في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم الخلق والمحدثات فالمراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرئت تصف القرآن أو الحيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا بحرم الحديث من القرآن \* ولما كان دليل الأحكام الشرعية هو

( قوله فالمراد به الالفاظ المنطوقة الخ ) \* يرد عليه أن هذا جواب آخر لا يحقق جواب المصنف \* والتفصيل أنه لما تمسكت الممثلة بأن القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا أوجب عنه تارة بأن وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال وأخرى بأن الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك أو المجاز المشهور على اللفظ أيضا ولا يلزم منه حدوث المعنى تأمل

(قوله غير حال فيها) أي القرآن الأزلي القائم ببناءه تعالى وإن كان اللفظي حالا فيها وأما قيد به بعد اجراء هذه الأسماء عليه إشارة إلى أن الكلام في الكلام الأزلي النفس دون اللفظي كما يتبادر إليه من اجراء هذه الأوصاف إذ المتبادر هو الحقيقة فالقول بكونه مكتوبا ومحفوظا ومقرؤا ومسموعا مجاز باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن على ما أشار إليه بقوله وتحقيقه الخ ( قوله ويكتب بنقوش ) أي ثبت ( قوله وتحقيقه ) أي تحقيق جواب المصنف رحمه الله لا تحقيق الجواب في هذا المقام ( قوله ووجودا في الأذهان ) لئلا أراد بالوجود الذهني الوجود العلمي إذ هم لا يقولون بالوجود الذهني ( قوله وهي على ما في الأذهان ) وهذا ناظر إلى أن الالفاظ موضوعة بأزاء الصور العلمية كما هو رأي الرازي لا بأزاء الصور الخارجية كما هو مذهب الشارح ( قوله فالمراد حقيقة الوجود في الخارج ) بمعنى أن وصف القرآن بما هو من لوازم القديم إنما هو باعتبار الوجود الخارجي الذي هو وجوده حقيقة بخلاف وجوده في الذهن والعبارة والكتابة فإنه مجازي ووجوده باعتبار الدال بالذات أو بالواسطة ( قوله فالمراد به الالفاظ الخ ) يعني أن القرآن إذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي وإذا وصف بما هو من لوازم الحادث فاعلم هو باعتبار الوجود المجازي الذي هو في العبارة والكتابة والذهن لا بمعنى أن القرآن إذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي وإذا وصف بما هو من لوازم الحادث يراد به اللفظي أو الحيلة أو الاشكال على ما هو الظاهر من عبارته حتى يرد عليه أن هذا جواب آخر لا يحقق جواب المصنف رحمه الله كما توهم الناضل المحشي وقال \* يرد عليه أن هذا جواب آخر لا يحقق جواب المصنف رحمه الله \* ثم كلامه \* على أن إطلاق القرآن على الحيلة أو الاشكال لم يقع قط فلو حمل على ما هو ظاهر عبارته لزم القول باطلاقه عليها \* وقد يقال في توجيه قوله فالمراد به حقيقة الوجود الخ أن الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة ما يدل عليه إذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما يوصف بما هو من لوازم الحادث إذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية وعلى هذا المعنى قوله فالمراد به الالفاظ أنه بلا حظ فيه الالفاظ وقد يحمل وسيلة التوصيف وكذا الحال في البواطن تأمل ( قوله ولما كان ) لعل هذا إشارة إلى جواب دخل مقدرا كما قيل إن ما ذكره من التحقيق



اللفظ دون المعنى القديم عرفه آئمة الاصول بالكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه  
اسما للنظم والمعنى جديداً أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى \* وأما الكلام القديم  
الذي هو صفة الله تعالى فتذهب الاشعرية الى انه يجوز أن يسمع ومنه الاستاذ أبو اسحق  
الاسفرائيني وهو اختيار الشيخ أبي منصور المازندراني رحمه الله فمضى قوله تعالى (حتى يسمع كلام  
الله) يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فمضى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله  
تعالى لكن لما كان سبلاً واسطة الكتاب والمكتوب باسم التكليم \* فان قيل لو كان كلام الله تعالى  
حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف لصح فيه أن يقال ليس النظم المنزل للمعجز  
المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه \* وأيضاً المعجز المتحدى به هو  
كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى  
لمارضة الصفة القديمة \* قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم  
ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة

(قوله خمس باسم التكليم)

بأن ما اشتهر عن آئمة الاصول من ان القرآن هو المكتوب في المصاحف وانه اسم للنظم والمعنى  
جديداً \* فاجاب بما حاصله ان المعنى الاولي لمسلم يكن قرضهم متعلقاً به جعلوه اسماً لما يناسب  
قرضهم وعرفوه (قوله أي للنظم من حيث الدلالة) \* فلو قيل فلي هذا يلزم أن لا يكون النظم  
المفروض بالنسبة الى العوام قراءاً ولا يجوز به ضلالتهم اذ قراءة القرآن ركن الصلاة ولا يوجد الركن  
بالنسبة اليهم \* قلنا معنى الدلالة كون الشيء بحيث لو أطلق فهم منه المعنى عند العلم بوضعه ولا شك  
ان هذه الحقيقة بالنسبة الى المكاتب حتى الصبيان متحققة \* ولكن بقي الاشكال على من يجوز  
الصلاة بالفارسية تأمل (قوله فمضى<sup>(١)</sup> عليه السلام) كانه قيل لو كان معني سماع كلام الله تعالى سماع  
ما يدل عليه وكل واحد منا يسمع ما يدل عليه فما الوجه في اختصاص موسى عليه السلام باسم  
التكليم \* فاجاب بأنه سمع صوتاً من غير واسطة وان كان من جانب واحد وإلى هذا ذهب  
الشيخ أبو منصور المازندراني والاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني \* وقيل في الوجه انه سمع من جميع  
الجوانب وما اختاره الامام الترمذ في الوجه انه سمع كلامه الاولي بلا صوت وحرف كما نرى في  
الآخرة فانه يلاكم وكيف هذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسمع لكل موجود حتى  
المنات والصفات على خلاف العادة (قوله لو كان كلام الله تعالى حقيقة) على ما ظهر مما سبق  
من التحقيق الذي ذكره في الجواب (قوله لصح فيه) لكن الثاني كفر اتفاقاً سوى البسطة في  
رائل السورة فان نافها لا يكفر لقوة الشبهة في كونها من القرآن (قوله والاجماع على خلافه)  
اشارته الى بطلان الثاني وكذا قوله وايضاً المعجز الخ (قوله مع القطع) كانه قيل نعم الامر كذلك  
نك من أين علم أن المعجز والتحدى به هو النظم دون المعنى القديم (قوله ومعنى الاضافة) أي  
ضافة الكلام الى الله كونه صفة الله تعالى دون كونه مخلوق الله تعالى

(١) قال الفيض في تفسير قوله تعالى (وكلمه ربه) الآية من غير وسط كما تنكلم الملائكة وفيما  
روى أن موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة فسمعه على أن سماع كلام القديم ليس من  
خمس كلام محدثين (منه)

(قوله إنما هو باعتبار دلالة الخ) \* (١٢٨) قبل اعتبار العلاقة يشعر بكونه منزه لا مشتركاً ويكون أيضاً مجازاً في

المتقول عنه وهو باطل \*  
 وجوابه ان النقل حجر  
 المعنى الاول واعتبار العلاقة  
 لا يقتضيه وقد يجاب بأن  
 اعتبار العلاقة لا يقتضي  
 تأخر الوضع حتى يكون  
 متقولاً \* وفيه أن اثبات  
 عدم ترتيب الوضع في  
 الكلامين مشكك  
 لا ضرورة في التزامه (قوله  
 اسم للفظ والمعنى شامل  
 لهما وهو قديم) \* ورد  
 عليه أن كلام الله أن كان  
 اسماً لتلك الشخص القائم  
 بذاته تعالى يلزم أن لا يكون  
 ما قرأناه كلام الله تعالى  
 بل مثله \* وفيه نظر للقطع  
 بأن ما يقرؤه كل واحد منا  
 هو القرآن المنزل على النبي  
 عليه السلام بلسان جبريل  
 وإن كان اسماً لنوع القائم  
 به يلزم أن يكون إطلاقه  
 على ذلك الشخص مخصوصه  
 مجازاً فيصح فيه حقيقة  
 وإن جعل من قبيل كون  
 الموضوع لمفاداً والوضع  
 عاماً يلزم أن يوصف كلامه  
 تعالى بالحدوث أيضاً حقيقة  
 ولا مخلص إلا بأن يجعل  
 مشتركاً بين النوع وذلك  
 الفرد الخاص (قوله ليس  
 مرتب الأجزاء في نفسه)  
 يشكل الفرق حيث

أنه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح التني أصلاً ولا يكون الإعجاز والتجدي  
 إلا في كلام الله تعالى \* وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه أنه غير موضوع  
 للنظم المؤلف بل معناه أن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس ونسبة اللفظ  
 به ووضعه لتلك آتاهو باعتبار دلالة على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والنسبة \* وذهب بعض  
 المحققين إلى أن المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به  
 مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة المعين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم  
 أن القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الخبابة من قدم اللفظ المؤلف المرتب  
 الأجزاء فإنه يدعى الاستعالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسبب من بسم الله إلا بعد التلطف بالباء  
 بل بمعنى أن اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الأجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب  
 الأجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب إنما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا هو  
 معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة \* وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه حتى أن من  
 سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه إلى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد  
 لمن يتأمل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو الحيلة المشروطة وجود بعضها بعدم  
 البعض ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتأمل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون

(قوله أنه مخلوق الله) دون كونه صفة الله إذ الصفة قديمة ولا يكون الحادث صفة الله (قوله ليس من تأليفات  
 الخ) ولهذا صار معجزاً لا يمكن الإتيان بمثله للبشر بل للمخلوق مطلقاً (قوله إنما هو باعتبار دلالة) بمعنى  
 أن الاشتراك ليس مشروطاً بعدم العلاقة فلا ينافي ملاحظة علاقة الدالية والمدلولية كونه مشتركاً  
 لكن المشهور عدم اعتبار العلاقة وإن لم يشترط غدها تأمل (قوله في الوضع) كوضعه للمعنى  
 القديم إلا أن هذا الوضع والنسبة لما كان بملاحظة علاقة الدالية فكانه مجاز فيه تأمل (قوله وذهب  
 بعض المحققين) وهو صاحب المواقف وبه تفرد (قوله المرتب الأجزاء) ترتيباً زمانياً بأن يكون  
 وجود المتأخر مشروطاً بانقضاء البعض المتقدم (قوله ليس مرتب الأجزاء) لعل الغرض منه تني  
 الترتيب المذكور دون تني الترتيب مطلقاً كيف وإن الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون  
 كلمة ولا الكلمات كلاماً فوجود الألفاظ المترتبة وضماً مجتمعة وإن كان مستعجلاً في حقنا بطريق  
 جرى العادة لعدم مساعدة الآلات على التلفظ بها مجتمعة لكنه ليس كذلك في حق تعالى بل وجودها  
 مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع اجتماع الألفاظ من مقتضيات ذاتها \* وبهذا يندفع ما قاله  
 الفاضل الحنفي \* يشكل الفرق حيث ين قيام لمع وملع ونظائرهما إذ لا فرق بينهما إلا بترتيب  
 الأجزاء \* ثم كلامه \* وفيه أن القول بالترتيب الوضعي بين الأجزاء القائمة بذاته تعالى غير معقول (١)  
 وقد يقال إن انتفاء الترتيب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقاً حتى يلزم عدم الفرق  
 لجواز أن يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس  
 الأمر تأمل (قوله ونحن لا نتأمل الخ) أنت خير بأن قيام اللفظ المسروع المنتظم المؤلف من الحروف

(١) لانه إنما يتصور في الجماليات دون المجردات والالزام انقسامها لا يري أن الصورة القائمة  
 بالنفس ليس فيها ترتيب (منه)

(مجتمعة)

بين قيام لمع وملع ونظائرهما إذ لا فرق إلا بترتيب الأجزاء

(قوله) ويفسر باخراج (المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد بمبدؤها (قوله) يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى) \* يرد عليه انه يجوز أن يقوم بالغير كما ذهب اليه أبو الهذيل فان رد بتاسيحي أحمد الدليلان \* وجوابه انه محدود بأن صفة الشيء لا تقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له (قوله) لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه) \* يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي يتمتع لتوقفه على عدم الایهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه (قوله) فاما بشكوك آخر فيلزم التسلسل) \* يرد عليه منع مشهور لجواز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد أشرنا الى ماله وعابه \* ويمكن أن يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى أزلا تعالى بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى

صور الحروف مخزونة ومرتبعة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاماً مؤلفاً من ألفاظ محبلة أو نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاماً مسموعاً (والتكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والابجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود (صفة) لله تعالى لا طباق العقل والتفكر على انه خالق للعالم وملوك له واستماع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفه له قائماً به (أزلية) لوجوه \* الاول انه يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر \* الثاني انه وصف ذاته تعالى في كلامه الازلي بأنه الخالق فلم يكن في الازل خالفاً لزم الكذب أو المعدول الى المجاز أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض \* الثالث انه لو كان حادثاً فاما بشكوك آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة

مجموعة من غير أن يكون وجود بعضها مشروطاً بعدم البعض منصور على ما هو أصل الشيخ الأشعري لان قدرة الحق عامة ولا علاقة بين الاشياء حقيقة عنده حتى يقدر على ايجاد الكل بدون الجزاء والملزوم بدون اللازم وايجاد اللفظ في الجوامد فكيف في النفس لكن القرآن ان كان عاماً لخصوص الالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى لزم أن لا يكون ماقام بلسان جبرائيل والمنزل على النبي عليه السلام قرآناً ولا ما قرأناه كلام الله وذلك باطل وان كان اسماً للنوع لزم أنه يكون اطلاقاً على ذلك الشخص القائم بذاته بخصوصه مجازاً فيصح فيه عنه حقيقة<sup>(١)</sup> وان جعل اسماً لكل شخص بأن يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص لزم أن يكون كلام الله تعالى حادثاً حقيقياً \* وأيضاً ان الوضع العام مخصوص بموضع وليس ما نحن فيه منها \* قال الفاضل المحشي ولا يخلص الا بأن يجعل مشتركاً بين ذلك النوع وذلك الفرد الخاص \* ثم كلامه \* ولا خفاء في أنه لا يخلص بذلك الجمل اذ يلزم ما لزم على الشق الاول بل لا يخلص الا بأن يجعل عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف الحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر نسب الى شخص أو يجعل عبارة عن الشخص الواحد المرئي بأن يبنى الكلام على متفاهم العرف من عدم الفرق بين الماهيات دون ما على تدقيقات الفلسفة وفيه تأمل (قوله) يعبر عنه بالفعل (تعبيراً عن المبدأ بالآثار وما يترتب عليه) (قوله) ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافي<sup>(٢)</sup> بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد بمبدؤها \* لكن يرد أن التفسير مشروط بصحة الحمل ولا محل هنا الا أن يجعل على التسامح أو يجعل النزاع لفظياً (قوله) يتمتع قيام الحوادث) مبناه على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع (قوله) لزم الكذب) فيه ان الاخبار عن الشيء أو به في الازل أو في زمان معين لا يقتضي ثبوته فيه بل الثبوت في الجملة ولو فيما لا يزال تأمل (قوله) فيلزم التسلسل) فيه انه يجوز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين ورد بأن كون التأثير عين الأثر الحاصل منه باطل \* ورد الرد بأن كون تكوين التكوين عين التكوين

{١} قيل ان أريد نفي صدق النوع فالملازمة في حيز المنع اذ لا يصح سلب النوع عن فرد واحد وان أريد نفي كون القرآن موضوعاً بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع (منه) (٢) اذ النزاع في انه هل مبدأ الاضافات مبدأ موجود غير القدرة والارادة وهو المسمى بالتكوين أم لا (منه)



تكون العالم مع أنه مشاهد وإنما بدونه فيستغنى الحادث عن الحادث والاحداث وفيه تعطيل الصانع \*  
الرابع أنه لو حدث لحدث أما في ذاته فيصير محلاً للحواث أو في غيره كما ذهب إليه أبو الهذيل  
من أن تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالفاً أو مكراً لنفسه ولا خفاء في استحالة \* ومبني  
هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية كالعالم والقدرة \* والمحققون من المتكلمين على أنه من  
الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكوراً  
بالنسبة ومعبوداً لنا وبعيداً ومحييها وممحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والتزويق  
والامانة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه أي التكوين صفة أخرى سوى القدرة والارادة

أن يكون التكوين أمراً اعتبارياً لا يمتاز بحسب الطرية فلا يحتاج إلى تكوين آخر لا يمتنع أنه نفسه  
بحسب المفهوم حتى يلزم كون التأثير عين الأثر \* قال الفاضل الحنفي ويمكن أن يقال نفس التكوين  
المتصف به الباري تعالى أزلاً تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده (١)  
\* ثم كلامه \* وأنت خير بأن بناء على جواز (٢) تقدم الوجود الرباطي على الوجود المحمولى وذلك  
باطل إذ الوجود الرباطي في الصفات العينية فرع الوجود النفسي المحمولى تأمل ( قوله فيستغنى  
الحادث عن الحادث ) فيه أن اللازم منه كون التكوين مكتوماً بدون تعلق تكوين آخر فلا يلزم  
منه الاستثناء عن المؤثر الموجد ولا تعطيل الصانع \* وقد يناقش فيه بأن حاصل الوجه الثالث  
جار على تقدير القدم (٣) أيضاً بأن يقال لو كان مزججاً قديماً فالما بتكوين آخر فيلزم التسلسل أو  
بدونه فيستغنى عن المؤثر الموجد وفيه تأمل ( قوله أما في ذاته ) أو في نفسه فيلزم استثناء الصفة عن  
الموصوف ( قوله فيكون كل جسم الخ ) فيه أن مجرد القيام لا يستلزم الخالقية بمعنى الضاد عنه  
الخلق والمحال ليس الا هذا لأن يكتفي فيه بلزوم خلاف ماورد عليه اللغة والنسج وانما لم يلتفت  
هنا إلى المقدمة التي هي مبني الدليل الاول من امتناع قيام صفة الشيء بغيره فكثيراً للدلالة واشعاراً  
بأنه يمكن اتحام الدليل بدونها مع أنه يجوز عند البعض فلو أمكن اتحام الدليل بدونها فالاولي عدم  
الابتناء عليها ( قوله ومبني هذه الأدلة ) أي المجموع دون كل واحد إذ البناء متنوع في الدليل الثاني  
إذ حاصله لزوم الكذب في خبره تعالى ولا اختصاص له بالحادث بل يتم الحادث والمتجدد أما بناء  
الاول فأنه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى وأما الثالث فلأن الاضافات لما لم تكن  
موجودة لم تحتاج في تجددتها إلى التكوين وأما الرابع فلما مر في الاول ( قوله ومذكوراً ) فيه أن  
المذكور في الحقيقة ليس الا لفظ دون الذات ( قوله والحاصل ) أي الذي حصل وثبت ( في الازل )  
ليس نفس هذه الاضافات كالخلق والابجاد والامانة والاحياء بل مبدأ هذه الاضافات وهو القدرة  
والارادة ( قوله ولا دليل على كونه الخ ) \* قال الفاضل الحنفي ويخطر بالبال أن التكوين (٤) هو المعنى

( قوله ومبني هذه الأدلة )  
كانه أراد ما عدا الدليل  
الثاني أو مبني الامر على  
التقليب ( قوله ولا دليل  
على كونه صفة أخرى )  
ويخطر بالبال أن التكوين  
هو المعنى الذي نجد في  
الفاعل وبه يمتاز عن غيره  
ويرتبط بالمفعول وإن لم  
يوجد بعد وهذا المعنى  
يتم الموجب أيضاً نقول  
هو موجود في الواجب  
بالنسبة إلى نفس القدرة  
والارادة فكيف لا يكون  
صفة أخرى

(١) كما صرح به قدس سره في شرح المواقف في أول موقف الاعراض (منه) { ٢ } وعلى تجويز  
اقتضاء الشيء وجوده في غير الواجب وذلك يؤدي إلى انسداده باب اثبات الصانع \* وفيه أن ذلك  
بمدخلة ذات الواجب لا على سبيل الاستقلال فلا يلزم الانسداد (منه) { ٣ } وما قيل إن التكوين  
لا يتعلق بالقديم إذ للتعلق فرع الاحتياج المتفرع على الحدوث ليس على ما ينبغي (منه) { ٤ } لعل  
غرض الحنفي إثبات حجة أخرى مطلقاً وأما كونها حقيقة فيبحث آخر ليس فرضه متعلقاً به (منه)

فإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الإرادة  
يخصص أحد الجانبين \* ولا استدلال القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب  
بدون المضروب فلو كان قديماً لزم قدم المكونات وهو محال أشار إلى الجواب بقوله ( وهو ) أي  
التكوين ( تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل بل لوقت وجوده على حسب  
علمه وإرادته ) فالتكوين باق أزلاً وأبداً والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة  
وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها

( قوله والمكون حادث  
بحدوث التعلق ) أو يكون  
التعلق الأزلي بوجوده  
في وقت مخصوص وهذا  
هو الأنسب بالمتن

الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وإن لم يوجد بعد وهذا المعنى يع  
الموجب أيضاً بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة والإرادة فكيف  
لا يكون صفة أخرى \* ثم كلامه \* ورد بأن ما به الامتياز والارتباط يجوز أن يكون نفس الذات  
وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوى القدرة والإرادة يجوز أن يكون أمراً اعتبارياً  
ودعوي وجوب كون ما به الامتياز والارتباط أمراً خارجاً موجوداً غير مسموع مالم يتم برهان  
وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير مقبولة تدبر <sup>(١)</sup> ( قوله فإن القدرة الخ ) كانه قبل أن يبدأ  
إثباتي لا يجوز أن يكون القدرة إذ نسبتها إلى الطرفين على السواء والتكوين مرجح الوجود على  
العدم فكيف يصح أن يكون هو القدرة \* فأجاب بأن القدرة وإن كانت الخ ( قوله بحدوث  
التكوين ) أي بنجده وكونه من الإضافات والاعتبارات العقلية ( قوله تكوينه للعالم ) مشعر بأن  
التكوين الذي كلامنا فيه هو عين الإضافة لكن مراده غير خفي كما لا يخفى ( قوله بل لوقت ) كان  
اللام بمعنى في ( قوله على حسب علمه تعالى وإرادته ) يعني أن تعلق التكوين في وقت معين على  
طبق تعلق العلم والإرادة ومتوقف عليه ولا يخفى في التوقف على تعلق الإرادة لأنه المرجح وأما  
في تعلق العلم فبعبه تأمل <sup>(٢)</sup> ( قوله بحدوث التعلق ) الباء للسمية كما هو الظاهر وتحتل الملازمة قال  
الفاضل المحنبي أو يكون التعلق الأزلي بوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الأنسب بالمتن \* ثم  
كلامه \* حاصله أن الأنسب بكلام المتن أن يقال التكوين متعلق في الأزل بوجود المكون فيما  
لا يزال وفيه انكار الضروري على ما يصرح به الشارح في آخر القول بأن القول بتحقيق تعلق  
التكوين الذي هو الإيجاد بدون المكون مكابرة <sup>(٣)</sup> وانكار الضروري على أن الالائية أيضاً محل  
الجدشة بل الأنسب بالمتن أن يقال إن الله تعالى موصوف في الأزل بكونه مكوناً للعالم ولكل جزء

(١) وجه التدبر أن المقصود ههنا هو إثبات المعنى المتعارف لسائر الصفات وأما أنه موجود أو أمر  
اعتباري يعتبر العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس في الخارج أمر زائد عليها فهو بحث آخر \* على  
أنه لو تم بطريق إثبات وجود الصفات وزيادتها من أنه تعالى عالم ومريد وقادر ولا معنى لها إلا من  
انصف بالعلم والقدرة والإرادة بوصول ذلك الطريق إليه إلى إثبات وجود التكوين وزيادته على الذات  
بأن يقال أنه تعالى خالق كل شيء ولا معنى له إلا من انصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً  
على ذاته تعالى كسائر الصفات ( منه ) (٢) وجه التأمل أن تعلق علمه تعالى بالأشياء ليس بحادث  
والإلزام حينئذ الأشياء عنده تعالى وهو محال ( منه ) (٣) إلا أن يقال أن الإيجاد والإخراج ليس  
نفس التعلق حتى يلزم ما ذكره وقد يقال إن تعلق التكوين حادث وتعلقه عند القائلين به فيه ( منه )

لكون تعلقاتها حادثة \* وهذا محقق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته  
لزم تعطيلها بالصانع واستغناء محقق الحوادث عن الوجود وهو محال وان تعلق قلما ان يستلزم ذلك قدم  
ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل أولا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون  
المتعلق به \* وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق  
وجوده بالتغير والحدوث ما يتعلق وجوده به \* ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحدوث بالذات على ما يقول  
به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحدوث ما يكون لوجوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم والقديم  
بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالتغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى التغير  
صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهولي مثلا \* ثم اذا  
أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختبار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول  
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه \* ومن هنا يقال ان التصبيع على كل جزء من أجزاء

في وقت وجوده فالخاص في الازل مبدأ الإيجاد والاتصاف به لانفس الإيجاد ( قوله لكون تعلقاتها  
حادثة ) يدل على ان القدرة كالم تعلقاً حادثاً عند الفاعلين بالتكوين وذلك ليس كذلك اذ تعلقات  
القدرة كلها قديمة عند الفاعلين به ( قوله وان تعلق ) بذات الله تعالى أو بصفة ولعل تعلق وجود  
العالم بمجرد الذات من غير أن يتعلق بصفة مجرد احتمال ( قوله وما يقال ) أي في الجواب (١) عن  
استدلال القائلين بحدوث التكوين بأنه لو كان قديماً لزم قدم المكونات بمنع الملازمة مستنداً على  
تعلقها به ويحتمل أن يكون راجعاً الى قوله وان تعلق قلما ان يستلزم الح حاصله ان التعلق يستلزم  
الحدوث فلم يصح التردد لكن مثل هذا التردد شائع في كلامهم توسعاً للدائرة وتسكناً للمخيم  
الآن ظاهر عبارته ناظر الى الثاني تدبر ( قوله ففيه نظر ) جواب عن المنع بابطال مندية السند  
لعدم استلزامه المنع لا بطلان نفس السند حتى يتجه أن الكلام على السند سببا اذا كان أخص غير  
مفيد \* لكن بقي شيء وهو انه يحتمل أن يكون مبنى ما قبل ان القديم ما لا يتعلق وجوده بالتغير أن علة  
التعلق والاحتياج الى التغير هو الحدوث الزماني لان نفس التعلق والاحتياج الى التغير هو نفس  
الحدوث بل الحدوث بلازمه فلا يتصور التعلق والاحتياج بدونه حتى يقال ان هذا على ما يقول به  
الفلاسفة نعم ظاهر عبارته ناظر الى ما ذكره الشارح والامر فيه هيئ تأمل ( قوله لا يستلزم  
الحدوث الح ) أي المسبوقية بالعدم وقد عرفت ما فيه ( قوله لجواز أن يكون محتاجاً ) ويكون علة  
الاحتياج هو الامكان وحده ومبناه على ان علة الاحتياج هي الامكان ( قوله كان القول بتعلق  
وجوده الح ) بناء على ما هو المشهور من ان أثر المختار لا يكون الا حادثاً ( قوله ومن هنا ) أي من  
أجل ان المراد بالحدوث ما يكون لوجوده بداية جعل ذلك التصبيح ردا على الفلاسفة اذ لو أريد  
بالحدوث ما يتعلق وجوده بالتغير لم يصح ذلك الجمل اذ هم قائلون بحدوث العالم بجميع أجزائه بهذا

(قوله وما يقال الح) أي في  
جواب استدلال القائلين  
بحدوث التكوين وحاصله  
منع الملازمة في قوله قلما  
كان قديماً لزم قدم المكونات  
وقد يتوهم انه اعتراض  
على قوله وان تعلق قلما  
ان يستلزم الح وحاصله ان  
الترديد فيصح اذ التعلق  
يستلزم الحدوث وليس  
بشيء لشيوع نظائره توسعاً  
للدائرة الا يرى انه ردد  
وجود العالم بين التعلق  
بالذات والصفات وبين  
عدمه \* على انه يجوز أن  
يكون الجواب الزامياً (قوله  
ومن هنا) أي ومن أجل  
ان المراد بالحدوث  
ما لوجوده بداية وبالقديم  
خلافه

(١) وحاصل ما قيل جواب عما استدل به بأنه لو كان التكوين قديماً لزم قدم المكونات بمنع  
الملازمة مستنداً الى ان تعلق المكون بالتكوين في وجوده يستلزم حدوثه لان القديم ما لا يتعلق  
وجوده بالتغير فلا يلزم من قدم التكوين قدم المكون (عنه)



( قوله وهو غير المكون عندنا ) جملة بعضهم من تامة الجواب وحل ( ١٣٣ ) الغير على المصطلح وقال وهو غيره

العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالميتى والا فهم انما يقولون يقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير \* والحاصل اننا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزاته معه كوزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايين أعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدؤ الاضافة التي هي اخراج الممدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحقيقها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لا لعدم هو بخلاف فعل الباري تعالى فانه أزلي واجب الدوام يمتد الى وقت وجود المفعول ( وهو غير المكون عندنا ) لان الفعل يفاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والا كل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستقيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للمخالق تعلق بالعالم سوى انه أقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للانبياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى

المعنى ( قوله والا ) أى وان لم يرد ذلك بل أريد ما هو مصطلح الفلاسفة لم يصح الرد عليهم ( قوله والحاصل ) أى حاصل جواب المصنف بعد ترتيب ما يقال في الجواب ( قوله فلا يندفع ) ما استدلوا به على حدوث التكوين فأشار الى ترتيب جواب آخر بعد تحقيق جواب المصنف (١) تقريره ان أزلية التكوين لا تستلزم أزلية المكون لانه لما كان أزليا مشرأ الى وقت وجود المكون لم يكن هذا من قبيل تخلف الاز عن المؤثر ولم يكن كالضرب بلا مضروب وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الامراض الغير الباقية فاصل الجوابين منع الملازمة والتفاوت باعتبار السنين ووجه الدفع ان القول بأزلية التكوين بمعنى الاضافة مع القول بتحقيقها بدون المكون مكابرة وانكار للضروري ( قوله ووصول الالم ) قيل من عطف السبب على السبب ( قوله اذ لو تأخر ) أى وجود المفعول ( قوله لا لعدم هو ) أى الضرب فلم يحصل التعلق والوصول المذكور لعدم بقاء العرض في زمانين ( قوله بخلاف فعل الباري تعالى ) قد عرفت ما فيه ( قوله عندنا ) خلافا للشيخ الاشعري اذ التأثير عين الازر والتكوين عين المكون والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره ولو مجازا مشهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية كذا في شرح المقاصد وحل النزاع بين العلماء الراشدين ( قوله مخلوقا بنفسه ) صفة كاشفة بأن يقتضى ذاته وجوده وفيه ان المفروض كون التكوين عين المكون دون المكون (٢) تأمل ( قوله قديما مستقيا ) لاقتضاء ذاته وجوده ( قوله الا من قام به التكوين )

(١) معنى لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف أشار الى ابطال جواب آخر ( منه )

(٢) قوله دون المكون عطف على التكوين والمعنى ان المفروض ليس كون المكون عين المكون حتى يلزم ما ذكر أعني تقتضى ذاته وجوده وليس معطوفا على المكون لانه لا يفهم الرد ( منه )

لصحة الافلاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والا لما كان غير الامتاع انفكاكه حيثئذ عن المكون وليس بشي لان صحة الافلاك في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي المكون موجودة في الاضافة أيضا \* على ان عدم التجربة لا يكفي للزوم من جانب كالمعرض مع المحل والصفة المحدثه مع الذات ( قوله لان الفعل يفاير المفعول ) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غير الامتاع انفكاله ولو سلم لكان غير الفاعل أيضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامي فان القائل بالعينية يبنى كونه صفة حقيقية \* ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل ويكون قوله كالضرب نظيرا لا تعبلا وقد عرفت آفاجواب التسليم الاول بل الثاني أيضا فتدبر ( قوله مستقيا عن الصانع ) اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايحاد ( قوله أقدم منه ) القدم اما القوي والمعنى أدوم منه وأسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحى بان يلاحظ لزوم قدم العالم أيضا فالمعنى أقوى منه قديما وأولى به لانه قدم بدون التكوين

وان يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فبحاها واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتأثير الفعل والمفعول ضروريا \* لكنه ينبغي للتأمل أن تأمل في أمثال هذه المباحث لا ينسب الى الراسخين من علماء الأصول ما يكون استحالته بسببه ظاهرة على من له أدنى تمييز بل يطلب لكل منهم محلا صحيحا يصلح محلا لتزاع العلماء واختلاف المتفلسفة فان من قال التكوين عين المكون أراد أن الفاعل اذا فعل شيئا فليس هذا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يبرهنه بالتكوين والابحاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بمعنى مفهوم المكون فيلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو

هذا بحسب اللغة ولا يتم في المباحث العلمية (قوله وهذا كله تنبيه) اذ التباير بحسب المفهوم ضروري مستقن عن الدليل بل عن التنبيه \* قيل هذا ميل من الشارح الى مذهب الاشعري ومريض المصنف رحمه الله فانه لما قال عندنا فكانه نسب القول بان التكوين عين المكون بحسب المفهوم الى الاشعري وليس كذلك اذ عدم العينية بهذا المعنى متفق عليه ولا يصلح محل النزاع \* واثبت علم ان محل الفبر في عبارة المصنف رحمه الله على ما يقابل العين بحسب الهوية في الخارج محتمل غير مقطوع به في الحل على ما يقابل العين بحسب المفهوم (قوله فان من قال) تعليل للحكم الضمني (قوله أراد ان الفاعل الخ) قال في شرح المقاصد ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا أثر في شيء واحد بعد ما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والابحاد فاعتبار عقل لا تحقق له في الاعيان وقد ثبت ذلك في بحث الامور العامة (قوله الا الفاعل والمفعول) فالخبر المستفاد من كلمة الا اضافي (قوله واما المعنى الذي يعبر عنه) يعني أن حقيقة التكوين والابحاد ليست مغايرة للمفعول في الخارج بحسب الهوية والوجود فيكون عين المكون \* ويرد عليه انه ان اريد بالعين العينية بحسب الهوية والفرد فلا يلزم بما ذكر وكذا الحال اذا اريد به الاتحاد في الوجود وأيضا يلزم ان يكون الامر الاعتباري متعديا بهوية الموجود الخارجي فيكون موجودا خارجيا متأصلا في الوجود كالمفعول وان اريد معنى آخر فلا يد من تصويره أولا حتى يتكلم عليه ثانيا \* وأيضا ان العينية بهذا المعنى جارية في جميع الامور العينية فاما الوجه في تخصيص البحث به وجعله محل النزاع حينئذ بل النزاع في الحقيقة راجع الى ان التأثير والابحاد امر اعتباري أم لا وقد ثبت ذلك في الامور العامة فلا وجه لجمعه مبحثا آخر \* وأيضا ان التكوين فكما انه عين المفعول كذلك عين الفاعل بهذا المعنى فجملة نفس المفعول دون الفاعل ترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان المرجح \* ونوقض بسائر الصفات الحقيقية بأن العالم اذا علم شيئا فليس ههنا في الخارج الا العالم والمعلوم وأما العالم فامر اعتباري يحصل الخ وكذا القدرة مع المقدور فيلزم منه انكار جميع الصفات الازلية فيتامر (قوله وهذا كما يقال الخ) وقد يقال ان هذا النزاع في الحقيقة راجع الى النزاع في ان الوجود هل هو نفس الوجود أم زائد عليه حاصله أن الافعال التي هي غير التكوين والابحاد

وجودها لكتبا متبايران في العقل بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا  
 يتم ابطال هذا الرأي الا بآيات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة  
 حقيقية قائمة بالذات مفارقة للقدرة والارادة \* والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود  
 المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يعني انجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق  
 والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلق قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق  
 بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير  
 ذلك الى ما لا يكاد يتناهي \* وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فما تفرد به بعض علماء ماوراء  
 النهر وفيه تكثير للقدماء جداً وان لم تكن متباعدة \* والاقترب ماذهب اليه المحققون منهم وهو ان  
 مرجع الكل الى التكوين فانه وان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت امانة وبالصورة تصويراً  
 وبالرزق ترزيقاً الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات ( والارادة صفة  
 لله تعالى أزلية قائمة بذاته ) كرر ذلك تأكيداً ونحقيقاً لآيات صفة قدمية لله تعالى تقتضي تخصيص  
 المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت . لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات  
 لا قاعل بالارادة والاختيار . والتجارية من انه مريد بذاته لا بصفته . وبعض المعتزلة من انه مريد  
 بارادة حادثة لا في محل . والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته \* والدليل على ما ذكرنا الآيات

حالة حادثة في التعلق كالقطع والصبغ والكتابة فان الامر المترتب عليها حالة حادثة في متعلقها  
 وجودية كانت أو عدمية بخلاف التكوين والابجاد ونحو ذلك فان اثره نفس المفعول لاحالة حادثة  
 فيه لان وجود الشيء عند الشيخ الاشعري عنه ولما أراد التنيه على هذه الدقيقة قال التكوين  
 عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على  
 الحاصل بها شائع ولما كان وجود الاشياء زائداً عليها عند غيره لم يكن الامر المترتب على التكوين  
 نفس المكون بل اتصافه بالوجود وفيه مثل ماض من ان هذا قد ثبت في الامور العامة \* وأيضاً  
 ان النزاع في زيادة الوجود عند صاحب المواقف راجع الى النزاع في الوجود الذهني فن لم يثبت  
 الوجود الذهني كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً ومن أثبت الوجود  
 الخارجي زائداً على الماهية في الذهن فن ادعى الفسرية مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على  
 بصيرة في دعواه هذه وفساده غير خفي لمن له أدنى تمييز فلا بد ان لا ينسب الى الراسخين من علماء  
 الاصول بل يطلب للكلام محل يصلح محل النزاع للعلماء تأمل ( قوله والتحقيق ) هذا ميل من  
 الشارح الى مذهب الاشعري بأنه أمر اعتباري ( قوله وفيه تكثير للقدماء جداً ) فيه نوع إجماع  
 الى ان أصل التكثير ليس أمراً مستحسنأ ( قوله والاقترب ) الى التحقيق من مذهب البعض  
 ( قوله منهم ) وهم علماء ماوراء النهر ( قوله مرجع الكل ) بمعنى ان مبدأ الكل وما يتوقف عليه  
 صفة حقيقية أو بمعنى ان مآل الكل ويؤيد الثاني قوله فالكل تكوين ( قوله والتجارية ) من  
 المعتزلة هذا أحد قولي التجارية والآخر ماض من ان كونه مريداً انه ليس بمكره في فعله ولا  
 بناء ولا مغلوب ولم يتعرض له الشارح لما نقل عنه رحمه الله من ان هذا موافق للفلاسفة في ثبوت  
 كونه قاعلاً بالاختيار مع انه ظاهر الفساد في نفسه وكذا لم يتعرض لما ذهب اليه البكمي من ان



الناطقة بآيات صفة الارادة والهيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام  
الحوادث ببنائه تعالى \* وأيضاً نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصح دليل على كون صانعه  
قادراً مختاراً وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجباً بالذات لازم قدمه ضرورة امتناع تخلف المفعول  
عن علته الموجبة المستقلة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى آيات الشيء كما  
هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفاً  
لبيناً في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالتبعية اليه حينئذ حالة مخصوصة  
هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل) بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم باستماع رؤيته ما لم يتم

ارادته لفعله هي علمه تعالى به وفعله غيره أمره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنها علمه  
تعالى ينفع في الفعل اذ لا يصلح قول المصنف رحمه الله ردالمها (قوله للزم قدمه) نقض بأن صحة  
الملازمة مبنية على بطلان التسلسل في جانب المرض<sup>(١)</sup> كما مررت الاشارة تأمل (قوله بمعنى الانكشاف)  
اشارة الى أن الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل صفة  
الرائي وانما حمل على الاول مع ان العبارة تحتل الثاني أيضاً لتبادر من غير تقدير في العبارة  
ولانه المتنازع فيه وان كان كل واحد منهما لازماً للآخر (قوله وهو معنى آيات الشيء) أنت  
خير بأن التبادر منه المصدر المبني للفاعل \* وللايات معان ايجاد الشيء وتكوين الشيء عن الحركة  
والوجود والبيان بالدليل (قوله حالة مخصوصة) وهي الزيادة في الانكشاف أعني الانكشاف التام  
كما يقتضيه سابق كلامه لكنه يأباه قوله ولنا بالنسبة الخ اذ ذلك يدل على ان الرؤية المصدر  
المبني للفاعل وهي الحالة الادراكية لا بتأثير الحاسة كما زعمت الفلاسفة ويؤيده ما في شرح المقاصد  
انا اذا عرفنا الشمس بحد أو رسم كان نوعاً من المعرفة ثم اذا أبصرنا وغمضنا العين كان نوعاً آخر  
من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين لسميه  
الرؤية تأمل (قوله بمعنى ان العقل الخ) أي اذا خلى عن الشواغل أي من التوجه ومداخلة الوهم  
(قوله ونفسه) عطف على للفرد ولو قال بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته  
تعالى وهو الامكان الذاتي ولو بالنظر من غير احتياج الى الادلة السمية والعقل لكان أسلم عما فاته  
الفاضل المحني \* هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع<sup>(٢)</sup> إذ الخصم قائل به \* ثم كلامه \* بل  
محل النزاع هو الامكان الذاتي الذي هو جهة النقضية على ان اعتراف الخصم بالامكان الذهني محل  
بحث كيف وان الخصم حاكم باستماع الرؤية الآن يقال إن الخصم حاكم به بالاستدلال ولا شك  
أن ذلك فرع الامكان الذهني \* وأيضاً ان المقصود بهذا الكلام بيان<sup>(٣)</sup> ما يتوقف عليه الاستدلال  
بالنقل والسمع دون وضع المسئلة المتنازع فيها ردالمها يتوهم من أن الموقف عليه هو الحكم

(قوله دليل على كون  
صانعه قادراً مختاراً) وذلك  
بحكم الضرورة فمن توهم  
توقف هذا الدليل على  
ابطال قول الحكماء ان  
هذا النظام أوفق الوجوه  
الممكنة وأكملها فلناسبة  
الكمال أوجب المبدأ  
الكامل فقد خفى عليه  
الضروريات \* نعم قد  
يناقش باحتمال الواسطة  
(قوله بمعنى الانكشاف  
التام) يشير الى ان الرؤية  
مصدر المبني للمفعول لان  
الانكشاف صفة المرئي  
ومصدر المبني للفاعل صفة  
الرائي (قوله بمعنى ان  
العقل اذا خلى الخ) هذا هو  
الامكان الذهني وليس  
بمحل النزاع اذ الخصم  
قائل به

(١) اذ الانتهاء طولا ينافي التسلسل عرضاً كما في الاوضاع والحركات الفلكية فاتها غير  
متناهية منع انتهاء العقل في الواجب (منه) (٢) قال قدس سره في شرح المواقف والآيات قد  
يستعمل بمعنى العلم مجازاً (منه) (٣) وقد يقال ان محل النزاع هو الامكان مع جقائه على صراقة  
بدون اقامة الدليل على الامتناع (منه) (٤) أي ليس الفرض من هذا الكلام تحرير محل النزاع  
بل بيان ما يتوقف عليه الاستدلال بالعقل وتعميد لقوله واجبة تدبر (منه)

في برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فن ادعى الامتناع فعليه البيان \* وقد استدل أهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسعي \* تقرير الاول اما قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان اذ لارابع يشترك بينهما والحدوث عبارة

بالامكان وعدم امتناع الرؤية \* وقد يقال ان الظاهر من شرح المقاصد ان الموقف عليه هو بيان الامكان حيث قال لم يقتصر الاصحاب على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً لان السمعيات ربما يدفعها الخصم بجمع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان أولاً والوقوع ثانياً \* ثم كلامه \* وقد يقال ان المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم وما ذكر في البيان تنبيهات فالقدح في شيء من مقدمات أدلتنا لا يضرنا بخلاف ما ذكره الخصم الا ان هذا المقصود حل هو يحصل مما ذكره فيه تردد ( قوله مع ان الاصل عدمه ) سبباً فيها ورد به الشرع ( قوله وقد استدل أهل الحق ) أي المتقدمون من أهل السنة على امكان الرؤية \* وهما مقامان الوقوع والامكان والعقل مستقل في اثبات الامكان من غير احتياج الى السمع والنقل بخلاف الوقوع والفعل فانه ليس كذلك ولهذا استدلوا على الامكان بالعقل والنقل وعدم الاقتصار على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً بل هي أدل دليل الامكان لما قلناه من شرح المقاصد (١) والظاهر ان عدم حكم العقل بامتناع الرؤية كاف في الاستدلال بالدليل النقل من غير احتياج الى حكم العقل بالامكان ولعل هذا منشأ حمل الإمكان هنا على الامكان الذهني فليتأمل ( قوله انا نفرق بالبصر إلخ ) أي ندرك بالبصر خصوصية كل منهما ونميز كلا منهما من الآخر ولعل هذا من قبيل التنبه لازالة الخفاء إذ الشيء قد يكون مرئياً بالذات وقد يكون مرئياً بالغرض والمرئي حقيقة هو الاول وقد يشبه الحال بينهما وليس من قيل الاستدلال حتى يلزم المصادرة لو أريد به الفرق برؤية البصر كما توهمه الفاضل المحنني \* وقال يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمي والاقطع \* والتحقيق ان الفرق بمدخلية البصر لا يقتضي كون المفروق مبصراً \* ثم كلامه \* والحواب عنه بأن المراد هو التميز بمجرد الاستعمال من غير أن يكون لامر آخر مدخل وتميز الاعمي والاقطع من حيث هو كذلك يحتاج الى مساواة العقل وراه الاحساسية ليس يتسام إذا الاحتياج الى مساواة العقل عام والتخصيص بالبعض دون البعض تحكم وأيضاً عدم مدخلية الامر الآخر في الامور الوجودية التي كلامنا فيها غير معلوم الا أن يقال ان الكلام في الامور المقطوعة بعدم المدخلية والامور المحتملة في المدخلية فما لا يثبت له تأمل ( قوله ولا بد للحكم المشترك إلخ ) وهو الرؤية بل صلاحية الرؤية ولعله أراد بالحكم هنا المحكوم به ( قوله اذ لارابع يشترك بينهما ) ويصلح ويتوهم عليه لصحة الرؤية فلا يتجه المنع بمطابق التحيز وغير ذلك من الامور الثابتة \* على ان ذلك داخل في قوله ولا مدخل لعدم إلخ لان المراد بعدم الامور العدمية فلا وجه لما قاله الفاضل المحنني \* يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب

(١) من انها سمعيات يدفعها الخصم بجمع امكان المطلق فاحتاجوا الى بيان الامكان أولاً والوقوع ثانياً كما نقل في الحاشية السابقة من هذه الحاشية (منه)

( قوله ضرورة انا نفرق إلخ ) \* يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمي والاقطع \* والتحقيق ان الفرق بمدخلية البصر لا يقتضي كون المفروق مبصراً ( قوله اذ لارابع يشترك بينهما ) \* يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالتميز والمقابلة بل الامور العامة ككلامية والمطلوبية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما \* فان قلت عليه الامور العامة يشترط صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقص بها على انها تقتضي صحة رؤية المدومات مع استحالتها قطعاً \* قلت يجوز أن يشترط شيء من خواص الوجود الممكن

عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا تدخل للعدم في  
العملية قسعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقيق عليه الصحة وهي  
الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب  
مانعاً وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما  
لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لا بناء على امتناع رؤيتها \*  
وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالواحد النوعي قد يدل بالاحتفاظات  
كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا  
سلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عنه \* اجيب بان للراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها

الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالمساحة والمعلومية والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينها \*  
ثم كلامه \* لكن بقي ان الوجود أيضاً من الامور المدنية والقول بان المراد بالوجود الموجود (١) لا يجدي  
شعاً فليتأمل (قوله ولا مدخل للعدم الخ) بان يكون نفسها أو جزءاً منها ولا يمنع مدخلة العدم بطريق  
الشرطية (٢) واليه اشار قدس سره في شرح المواضع حيث قال ان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما  
هو مركب منه فلا يخفى ما قاله الفاضل الخشي بدقيل ما في شرح المواضع \* ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم  
المقصود \* ثم كلامه \* ان المقصود في المدخلة على الوجه المذكور دون في المدخلة مطلقاً فيرد ما ذكر في  
شرح المواضع على المقصود ويتم به المطلوب فلا يرد ما اورد عليه \* لكن بقي انه قدس سره حمل العلة  
على ما فهمه الاكثر اعني المؤثر \* والتحقيق ان المراد بها ما يصلح متعلق الرؤية لا المؤثر كما سيصرح  
الشارح في جواب الاعتراض عن قوله ان المراد الخ ان شاء الله تعالى تأمل (قوله ويتوقف امتناعها الخ)  
أي الرؤية وفي بعض النسخ امتناع أي امتناع أن يرى على ما هو مدعى الخصم كنه اشارة الى جواب  
دخل مقدر وهو ان يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركاً بين الواجب وغيره ان تصح الرؤية  
لجواز أن يكون شيء من خواص الممكن شرطاً أو خواص الواجب مانعاً فأجاب بقوله ويتوقف  
الخ حاصله ان الامتناع موقوف على ثبوت وتحقيق شيء من الخواص شرطاً أو مانعاً ولم يثبت شيء  
بها \* على ان امتناع وقوع الرؤية بواسطة الامر الخارج من الشرط والمانع لا ينافي معها في نفسها  
والمدعى هو الصحة (٣) في حد ذاتها تأمل (قوله لا بناء على امتناع رؤيتها) على ما مر في شرح قوله  
ويكفي حجة منها يوقف على ما رخصت في له (٤) والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من  
غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة إدراك الاصوات مثلاً كما هو أصل  
الشيخ الاشعري اذ لا توقف في خلق الله على شيء حقيقة بل بطريق جرى العادة ولهذا يخفى صحة  
رؤية الامور السدسية من غير ان تتوقف صحة الرؤية على الوجود (قوله والقابل لها) لا العلة

(قوله والامكان عبارة  
عن عدم ضرورة الوجود  
الخ) وايضا لو علت بالامكان  
لصح رؤية المعدم الممكن  
هذا خالف فيه نظر  
(قوله ولا مدخل للعدم  
في العلة) لان التأثير صفة  
اثبات فلا يتصف به العدم  
ولا ما هو مركب منه  
كذا في شرح المواضع  
ويرد عليه انه لا يمنع  
الشرطية فلا يتم المقصود  
(قوله ويتوقف امتناعها)  
أي لامتناع الرؤية فان  
امتناع وجود الرؤية لفقد  
شرط أو وجود مانع  
لا يمنع الصحة المطلوبة

(١) أي الهوية الموجودة المشتركة بين الموجودين دون الوجود كما هو المتبادر فلا يرد ان  
الوجود مشترك بالاشتراك اللفظي وانه أمر اعتباري كالحدوث (منه) (٢) قال في شرح المقاصد  
ثم الشرطية والملائمة اما تصور التحقق الرؤية لا صحتها (منه) (٣) وايضا ان امكان الشيء  
لا يجل بالامر الخارجي لامتناع الامكان بالغير على ما بين في موضعه (منه) (٤) وكذا ما روي  
عنه عليه السلام كل ميسر لما خلق له على جري للمادة (منه)



( قوله ثم لا يجوز أن يكون  
 خصوصية الجسم الخ ) جواز  
 لقوله فالواحد التوحي قد  
 يعمل الخ ويرد عليه أن  
 حاصل هذا الكلام هو أن  
 متعلق هذه الرؤية أمر  
 مشترك في الواقع وهو لا يدفع  
 الاعتراض عن الطريق  
 المذكور ويستلزم استدراك  
 التعرض لرؤية الجواهر  
 والعرض ولاشتراك الصفة  
 بينهما ولاستلزام الاشتراك  
 في المعلوم الاشتراك في العلة  
 أف يكفي أن يقال إذا رأينا  
 زيداً اندرك منه الأهوية  
 ما وهي مشتركة بين  
 الواجب والممكن ( قوله  
 اعتماداً للمعقولة ما )  
 رد بأن مفهوم الأهوية المطلقة  
 أمر اعتباري فكيف  
 يتعلق بها الرؤية بل المراد  
 خصوصية الموجود فعمل  
 تلك الخصوصية لما دخل  
 في تعلق الرؤية \* ثم اعلم  
 أن هذا الدليل منقوض  
 بصحة الموسمية على  
 ما لا يخفى ( قوله والمتعلق  
 بالممكن يمكن ) \* يرد عليه  
 أنه يصح أن يقال إن عدم  
 المعلوم لعدم العلة والعلة  
 قد يمتنع عندها والسرفه  
 أن الارتباط بحسب الوقوع  
 لا الامكان

ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض لانا أول ما نرى  
 شياً من بعيد إنما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهريته أو عرضيته أو انسانيته أو  
 فرسيته ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد تقدر على تفصيله إلى ما فيه من  
 الجواهر والأعراض وقد لا تقدر فتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود  
 واشتراكه ضروري \* وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتيقن منها من الأعراض  
 من غير اعتبار خصوصيته \* وتقرير الثاني أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب أرني  
 أنظر إليك فلو لم تكن الرؤية ممكنة لكان طلبها جهلاً بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز أو  
 سفهاً وعبثاً وطلباً للمحال والأشياء منزهون عن ذلك وإن الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الخليل وهو  
 أمر ممكن في نفسه والمتعلق بالممكن ممكن لأن معناه الأخبار بقبول المتعلق عند ثبوت المتعلق به

المؤثرة ( قوله وجودياً ) أي موجوداً خارجياً قال رحمه الله لأن ما لا يحقق في الأعيان لا يكون  
 متعلقاً للرؤية بالضرورة والالزام صحة رؤية المعلوم فاندفع به الاعتراضان الأولان وفيه شائبة  
 الدور تدبر ( قوله فتعلق الرؤية الخ ) اعترض عليه بأن الأهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يكون  
 متعلق الرؤية بل متعلقها خصوصيات المراتب ولا يلزم أن يكون كل إدراك صالحاً بأن يتوصل به  
 إلى تفصيل المدرك على ما هو عليه إذ قد يكون اجسالياً متعلقاً بجملة المدرك من حيث هو مدرك  
 قال الشارح وهذا الدليل منقوض بصحة الموسمية فإن متعلق الموسمية ليس الوجود بمثل ما مر مع أن  
 محمها خصوصية بالأجسام وبعض عوارضها لكن الأنسب بمذهب الشيخ التزام صحة الموسمية بالنسبة  
 إلى كل موجود \* وبالجملة قد اتفق المحققون على أن إثبات صحة الرؤية بالأدلة العقلية لا يخلو عن شبهة  
 والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور المازندراني تأمل ( قوله لجواز أن يكون  
 الخ ) \* يرد عليه أن متعلق الرؤية في بادي الرأي لا يزيد على مطلق الهوية وفيه ما عرفت فليتأمل  
 ( قوله وتقرير الثاني ) أي الاستدلال بالدليل السمي \* وقد يناقش فيه بأن صحة الاستدلال  
 بالتأمل موقوفة على الحكم بإمكان المدعي فكيف يصح الاستدلال بالتأمل على الامكان \* والجواب  
 أن التحقيق أن الموقوف عليه عدم حكم العقل بالامتناع لا الحكم بالجزم بالامكان<sup>(١)</sup> على ما أشار به الشارح  
 في صدر القول فليتأمل ( قوله لكان طلبها جهلاً ) فيه مساهلة كما لا يخفى ( قوله والمتعلق بالممكن يمكن ) \*  
 قال الفاضل المحشي يرد عليه أنه يصح أن يقال إن انعدم المعلوم أفقدت العلة<sup>(٢)</sup> والعلة قد يمتنع عندها والسر  
 فيه أن الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان \* ثم كلامه \* وتفصيل كلامه أن الارتباط<sup>(٣)</sup> بين

(١) وقد يقال كيف الاعتماد على السمع بأن الاستدلال موقوف على امكان مدلوله إذ لو امتنع  
 بصرف عن ظاهره اللهم إلا أن يقال إن الموقوف عليه عدم حكم العقل بامتناعه بداهة والاستدلال  
 على الجزم بإمكانه فيمكن الاستدلال بالسمع على الجزم بالامكان بل على الوقوع تدبر ( منه )  
 (٢) مثل أن انعدم المعلوم انعدم المبدأ الأول مع أن عدم المبدأ الأول يمتنع لذاته وعدم المعلوم  
 الأول ممكن ( منه ) (٣) وقد يقال إن الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع  
 متفروض فإذا فرض الوقوع المتعلق به لا مكانه لزم وقوع المتعلق والالزام الكفيت فظهر أن الدال  
 على الارتباط بحسب الوقوع يدل على أنه يجب أن لا يكون المرتبط ممكناً ( منه )

والحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة \* وقد اعترض عليه بوجوه أقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى ترى الله جبهة فقال ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبأنه لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال \* وأجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية متممة وان كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وأياً ما كان يكون السؤال عبثاً والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وإنما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل وقد ورد الدليل النعني بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة) \* أما الكتاب فقوله تعالى (وجوه يومئذ تاضرة الى ربها ناظرة) وأما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر

(قوله وقد اعترض عليه بوجوه) \* منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري \* وأجيب بان النظر الموصول بالي نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح المواقف \* ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كن يخاطبنا من وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين الخ) روي ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلاً من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى ترى الله جبهة فلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال أصلاً

الشرط والجزاء بحسب الوقوع والتحقق لا الامكان لان امكان الشيء ذاتي متعلق على شيء ذاتي غير متعلق على غيره وما بالذات لا يكون بالنسبة \* والجواب ان المراد بالممكن المعلق عليه هو الامكان الصرف الخالي عن الامتناع مطلقاً ولا شك ان امكان عدم المعلول فيما امتنع عدم علمه ليس كذلك بخلاف استقرار الجبل قائم ممكن من غير تمتع بالذات ولا بالنسبة \* ورد بان المعلق عليه هو استقرار الجبل في المستقبل غيب النظر فيه بدليل القاء وإن وحين تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره غيب النظر استحالة استقراره لذلك وان كانت استحالته بالنسبة \* والاولى في الجواب عن أصل الشبهة منع صحة ذلك والتمسك بما عليه السرف والفتنة فليتأمل (قوله وقد اعترض المتكبر) (عليه بوجوه) \* منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري لانه لازماً واطلاق اسم الملزوم واردة اللازم شائع فصار معنى قوله أرني أنظر اليك اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً \* وأجيب بان النظر الموصول بالي نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه تعالى ويناجيه غير معقول <sup>(١)</sup> كذا في شرح المواقف \* قال الفاضل الحنفي ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كن يخاطبنا من وراء الجدار \* ثم كلامه \* ورد بأنه ان أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشف هوية الله تعالى عند موسى عليه السلام بمعنى انكشف المشاهد فهو الرؤية بمعنى العلم وان أريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان مكانه في حقه تعالى ولزومه رؤيته <sup>(٢)</sup> وعدم لزومه لخطابه حتى يحمل كلام المؤول عليه ان ارتضاء (قوله وأجيب) قيل حاصل الجواب التردد تأمل (قوله بان كلام من ذلك الخ) أما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل التثبوت وأما الثاني فلان المذكور في الآية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الي الجبل فان استقر مكانه (قوله وأياً ما كان) يعني سواء كان مؤمناً أو كافراً (قوله واجبة) أي ثابتة واقعة إذ الكلام فيه وان الادلة النقلية المذكورة لا تفيد الا الوقوع وأيضاً الوجوب الشرعي لا يكون الا في دار التكليف ولا وجوب عندنا الا الشرعي (قوله الى ربها ناظرة) تقديم الجار للاهتمام ورعاية الفواصل ولا يبعد حمله على الحصر بمعنى لا ينظرون

(١) وأيضاً لا يطابق قوله تعالى في الجواب لن ترائي اذ المراد في الرؤية اتفاقاً (منه) (٢) وأيضاً الوجوب الشرعي ما يكون تاركه آثماً ويستحق العقاب بتركه وترك الرؤية كذلك (منه)

الصحابه رضي الله عنهم \* وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة  
وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها \* ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم  
وأقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الراي  
ونبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي  
وكل ذلك محال في حق الله تعالى \* والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله ( فيرى لافي  
مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع أو نبوت مسافة بين الراي وبين الله تعالى ) وقياس  
الغائب على الشاهد فاسد \* وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا \* وفيه نظر لان  
الكلام في الرؤية بحاسة البصر \* فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط  
موجودة لوجب أن يرى والإلجاز أن يكون محض تما جبال شاهقة لأراها وانها بفسطة \* قلنا ممنوع  
ان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا يجب عند اجتماع الشرائط \* ومن السميات قوله تعالى ( لا تدركه  
الابصار وهو يدرك الابصار ) \* والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وإفادته عموم السلب

( قوله والجواب منع هذا  
الاشتراط ) للمعتزلة ان  
يقولوا نزاعنا انما هو في  
هذا النوع من الرؤية لافي  
الرؤية المخالفة له بالحقيقة  
المسماة عندكم بالرؤية  
والانكشاف التام وعندنا  
بالعلم الضروري كذا في  
شرح المقاصد

عبر الرب ( قوله وأما الاجماع ) أي قبل ظهور المخالفين كالمعتزلة ويؤيده قوله ثم ظهرت الخ ( قوله ولا  
على جهة <sup>(١)</sup> ) لعل الجهة بمعنى الوجه أي لافى وجه من هذه الوجوه وليست الجهة بالمعنى المشهور  
( قوله وقياس الخ ) كانه قيل هذه الامور شرط في رؤية سائر الموجودات فكيف لا تكون شرطاً في رؤيته  
تعالى ( قوله وفيه نظر ) يريد أن رؤية الله تعالى ايانا ليست بحاسة البصر ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر  
ولا يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء في رؤية الله تعالى ايانا عدم اشتراطها في رؤيتنا اياه ( قوله لان  
الكلام في الرؤية ) أي في رؤيتنا اياه بحاسة البصر وقال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذات الله غير رؤية  
سائر المبصرات بالمسماة ولهذا لم يشترط شرائطها ولم يكف في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأي البعض  
وهذا قال للفاضل الجشي رحمه الله تعالى للمعتزلة أن يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع المعلوم من الرؤية  
التي للرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري \* ومن هنا قال  
من قال ان المراد من العلم الضروري في تأويلات بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بالهوية الخاصة \* ثم الجواب الحق  
ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان أمكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن  
لنعمي أن ذاته تعالى ننكشف لنا بحاسة البصر بلا كيف وأما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك  
بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على أنهم يوافقونهم في ذلك كما يوافقونهم في كثير من  
الأصول والأحكام \* قيل لعل النزاع لفظي فليأمل ( قوله فلا يجب عند اجتماع الشرائط ) اذ لا يخرج  
وجود الشرائط عن كونها تحت القدرة التامة فلا يجب عليه تعالى شيء وحديث احتمال الخيال الشاهقة  
يشنع بحكم العادة بعدمها كما في العلوم العادية تأمل ( قوله ومن السميات ) عطف على قوله من  
سميات يعني وأقوى شبههم من السميات ( قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار الخ ) يريد انما لا نسلم  
أن تعرف الابصار للاستغراق لجواز أن يكون للعهد الخارجي أو للجنس والمقصود نفي ادراك  
بصير الكفار \* ولو سلم فيحتمل أن يكون المراد سلب الاستغراق بأن يعتبر تعلق الادراك بجميع  
الابصار ثم يعتبر ورود الشيء عليه فيكون رفعا للإيجاب الكلي \* ولو سلم عموم السلب بأن يعتبر ورود

(١) وفي بعض النسخ لافي جهة وحينئذ فالجهة بالمعنى المشهور ( منه )



لا سلب العموم وكون الإدراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الاحاطة بجواب المرتضى أنه  
 لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال \* وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل  
 التمدح بنفها كالمعموم لا يمدح بعدم رؤيته لا متاعها وانما التمدح في أنه تمكن رؤيته ولا يرى للتمتع  
 والتمتع بحجاب الكبرياء وان جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجواب والحدود  
 فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحقيقها أظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرسياً لا يدرك  
 بالابصار لتعاليه عن التناهي والانصاف بالحدود والجواب \* ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية  
 مقرونة بالاستعظام والاستنكار \* والجواب أن ذلك لتعظيم وعنادهم في طلبها لا لامتاعها والا لمتعمهم  
 موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا  
 مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا ولهذا لختلف الصحابة رضى الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم  
 هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان وأما الرؤية في المنام فقد حكيت  
 عن كثير من السلف والاختفاء في أنها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين ( والله تعالى خالق  
 لا اله الا هو المتكلم بها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان ) لا كازعت المنزلة ان العبد خالق  
 لأفعاله وقد كانت الاوائل منهم يجادلون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد  
 والمخترع وبحو ذلك وحين رأى الحيائي وأتباعه أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى  
 الوجود يجادلوا على اطلاق لفظ الخالق \* احتج أهل الحق بوجوه \* الاول ان العبد لو كان خالقاً  
 للنبي على الإدراك ثم يعتبر فعله بالابصار فالمتن هو الرؤية على وجه الاحاطة بجواب المرتضى \* ولو  
 سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب مخصوصاً ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى  
 قبل الحشر اتفاقاً أو ببعض الاحوال بان تكون الرؤية واجبة وانطباعاً مثلاً فقام هذه الاحتمالات  
 لأنهم الاحتجاج بها بل يجب حملها على أحدها جماعاً بين الأدلة فليتأمل ( قوله وقد يستدل بالآية  
 الخ ) فيفتد بقلب الدليل على المستدل فيكون مارة قلية ( قوله وهذا ) أي عدم منع موسى  
 عليه السلام أباهم ويحتمل أن يكون إشارة الى قوله ان ذلك لتعظيم الخ ( قوله ولهذا ) أي لاجل  
 امكان الرؤية في الدنيا ( قوله فقد حكيت ) إشارة الى رد ما ذهب اليه جماعة من الذين أثبتوا  
 الرؤية من أن رؤيته تعالى في المنام محالة<sup>(١)</sup> لانها لو جازت لجاز ان يرى بصورة ومثال وكيفية والله  
 تعالى حمزه عنها ( قوله عن كثير من السلف ) كابي حنيفة \* وعن أبي يزيد رأيت ربي في المنام فقلت  
 كيف الوصول اليك فقال اترك نفسك ثم قال \* وزري ان حمزة القاري قرأ على الله القرآن من  
 أوله في المنام حتى اذ بلغ قوله ( وهو القاهر فوق عباده ) قال الله تعالى قل يا حمزة وأنت القاهر \*  
 قيل نعمه أنت بعد على كونه كلم الله لا على رؤيته وأنت خير بان أراد أنت بدل هو نظراً الى  
 الرؤية لقوله ولا يخفاء في أنها الخ ( وقد يناقش فيه ان النوم ضد الإدراك والمشاهدة نوع  
 منه فكيف تصور فيه ( قوله لأفعال العباد ) أي الاختيارية لاذ هي محل النزاع ( قوله عن  
 الكفر ) عدا الكفر من الأفعال التي تعلق بها الخلق ليس الا بالتأويل ان كان عتدياً كما قيل  
 (٢) ولعله لهذا أشار الى ترغيب جمل ما وقع في المنام من قبيل الرؤية ( منه )

١ قوله كالمعموم لا يمدح  
 الخ (٢) يرد عليه ان عدم  
 مدح المعموم لا شبهة على  
 معدن كل نفس أعنى العدم  
 كما ان الاسوات والروائح  
 لا يمدح مع امكان رؤيتها  
 لكونها مقرونة بسبب  
 النفس \* وأحق ان امتاع  
 النبي لا يمنع التمدح بنفها  
 اذ قد ورد التمدح بنبي  
 الشريك واتخاذ الولد في  
 القرآن مع امتاعهما في  
 حقه تعالى



الاستدلال بالآية موقوف على كون ما معدومة وقوله تعالى (الله خالق كل شيء) أي يمكن بدلالة العقل وقيل المبدئي يمكن وكقوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق) في مقام المدح بالخالفية وكونها مناطاً لاستحقاق العبادة لا يقال قائلها يكون المبدع خالقاً لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين \* لانا نقول بالاشراك هو آيات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كما لمبدء الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالفية المبدع خالفية الله تعالى لا تقاربه الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ماوراء النهر قد بالنوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الاشرية كما واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى \* واحتجت المعتزلة بأننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتش وان الاولى باختياره دون الثانية وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر \* والجواب ان ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار له أصلاً وأما نحن فنثبت على ما حققه ان شاء الله تعالى وقد تمسك بأنه لو كان خالقاً لأفعال المباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده أو لا يرون ان الله تعالى هو الخالق للبر واليابس وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما تمسك بقوله تعالى (تبارك الله أحسن الخالقين) اذ تخلق من الطين كهيئة الطير \* والجواب ان الخلق ههنا معنى التقدير (وهي) أي أفعال المباد (كلها بإرادته ومشيئته) قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد

اعتراضهم (١) بان الآية حجة عليكم لالكم حيث أسند العبادة والذمت والعمل الى الخاطئين فجعل بالمتنازع (قوله في مقام المدح) أي قامه يقتضي تفرد الخلق وشمول خالفية لكل موجود من الجواهر والاعراض فلو ثبت وصف الخالفية لتفرد لفات المدح (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) أي لا يثبتون الشريك في الألوهية بالمعنيين ويمنعون كون الخالفية مناطاً لاستحقاق العبادة (قوله لبطل قاعدة التكليف) أي لان مناطه الاختيار فقاعدة ان المكلف به أمر اختياري (قوله والمدح الخ) يصح ان تقرأ الاربعة بالجر لانها إنما تتعلق بما يصدر اختياراً من فاعله فالاختيار مبني لكل منها وان تقرأ بالرفع أي ولا يرفع المدح والذم والثواب والعقاب اذ لا معنى للمدح مثلاً على ما ليس فعلاً للفاعل ولا واقفاً بغيره واختياره (قوله والجواب الخ) وأجيب أيضاً بأنه يجوز ان يكون المدح والذم باعتبار الخلية لا الفاعلية كما بمدح الشيء أو يذم باعتبار الحسن والقبح واعتدال القامة وافرط التقصر وبان الثواب والعقاب فصل الله تعالى وتصرف فيها هو خالص حقه وترتيبها على الافعال كترتيب سائر العاديات على أسبابها فسلما لا يصح عندنا ان يقال لم يخلق الله تعالى الا حراق

(١) أي المعتزلة (منه) (٢) قال في أول الفصل فيه مباحث اولها في خلق أفعال المباد بمعنى انه هل من جهة أفعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها أضالهم لا أفعالهم اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلاً وان كان الفصل مخلوقاً لله تعالى فان الفعل إنما يستند حقيقة الى من قام به لا الى من أوجده الا ترى ان الايض مثلاً هو الجسم وأن الياض بخلق الله تعالى وإيجاده (منه)

(قوله أفمن يخلق كمن لا يخلق) وقد يوجه بالمثل على خلق الجواهر ولكنه خلاف الظاهر (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) ويمنعون كون الخلق مناطاً لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهي ان المكلف به أمر اختياري ألبتة (قوله والمدح والذم والثواب والعقاب) \* قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار الخلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح \* وأيضاً الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيها هو خالص حقه فلا يثبت عن ملتها كما لا يثبت عن ملية خلق الا حراق عقاب ماس النار



(قوله اشارة الى خطاب التكوين) أي قوله تعالى (كن) فان الله تعالى أجرى عادة فسيما اذا أراد

شيئاً على أن يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل) يؤيده قوله تعالى (فقتلهم سبع سموات) فهو من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهي من الصفات الذاتية لكن التفسير به هنا يؤدي الى التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء الخ) قيل عليه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمتقضي تلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يجب أن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضي ليس بكفر وأنت خير بأن رضا القلب بفعل الله تعالى بل بمتعلق صفته أيضاً مما لا ستره في محنته ثم ان الرضا بهما يستلزم الرضا بمتعلق من حيث هو متعلق مقضي لا من حيث ذاته ولا من سائر الحثيات كما تشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضا الاول هو الاصل

(وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) أي فضله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام \* لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر \* لا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء غيب الماسة للار دون الماء بشلا كذا هنا لا يصح ان يقال لم أتأب وعاقب على تلك الاضال (قوله اشارة الى خطاب التكوين) أي فان الله سبحانه أجرى عادته اذا أراد وجود شيء أن يقول له كن فهذا الخطاب حكم على الشيء بان يوجد (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) بقرب منه قوله في شرح المقاصد انه الخلق كما في قوله تعالى (فقتلهم سبع سموات) قال وقد يكون بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى (وقضى ربك) فتكون الواجبات بالقضاء دون البوائق وفي شرح المواقف ان معناه عند الاشاعرة الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فليس من الصفات الفعلية وكان الشارح اختار الاول هنا حذراً من التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء الخ) اعترضه الاصفهاني بان القائل رضى بقضاء الله لا يريد انه رضى بصفة من صفات الله بل انه راض بمتقضي تلك الصفة وهو المقضي \* قال والجواب الصحيح ان يقال الرضا بالكفر لان حيث ذاته بل من حيث انه من قضاء الله سبحانه ليس بكفر انتهى \* وتوضيحه ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له واجاده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره انما هو باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس أشار الى هذا في المواقف (١) وجهه حاصل الجواب المذكور في الشرح فاقضى ان المراد بالقضاء فيه هو المقضي من حيث تعلق الفعل به فيقطع عنه الاعتراض السابق \* على انه يجوز ان يبنى على الظاهر لتصريحه في شرح المقاصد به (٢) وجهه ما في الشرح بان القضاء فيه هو الفعل كما سبق ولوسم انه الارادة فالمراد تعلقها لاهي \* ومن الين ان رضا القلب بفعل الله تعالى بل بمتعلق صفته واضح الصحة لا خفاء فيه ثم ان الرضا بكل منهما يستلزم الرضا بمتعلق من حيث انه متعلق مقضي لا من حيث ذاته ولا من سائر الحثيات كما لا يخفى فاختر الشارح ذلك الطريق لان الرضا بالفعل هو الاصل والمنشأ

(١) قال فيه الثالث لو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان واقعاً بقضائه والرضا بالقضاء واقع اجماعاً فكان الرضا بالكفر واجباً واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر اتفاقاً \* قلنا الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي والنكفر مقضي لا قضاء \* والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية دون الفاعلية \* قال شارحه يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له واجاده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس (منه) (٢) قال فيه الخامس لو كان أي الكفر مراداً لكان قضاء فوجب الرضا به والملازمة وبطلان اللازم اجماع \* ورد بأنه مقضي لا قضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضا به المقضي من الحن والابلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى ممنوع بل هو الخلق والحكم والتقدير \* وقد يجب ان الرضا بالكفر من حيث انه قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحثية كفر وفيه نظر (منه)

( قوله حكى عن عمرو بن عبيد الخ ) قالت للمعتزلة اذ تعالى أراد من العباد ايمانهم رغبة واختياراً لا جبراً واضطراً فلا نقص ولا مغلوية في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا أراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوية ولا أقل من الشناعة ونيل لا يفهم من الارادة النبر الحجرة الا الرضا وهو مذهب أهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضا عندهم هو الارادة مطلقاً وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك فانه أمر قد يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامع \* نعم مختلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى

دون المنقضى ( وتقديره ) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجب من حسن وفتح ونفع وضرر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته لما سر من أن الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاحيار \* فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره والناسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة \* قلنا ان الله تعالى أراد منهما الكفر والنسق باختيارهما فلا جبر كإرادته تعالى علم منهما الكفر والنسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال \* والمعتزلة أنكروا ارادة الله تعالى لتسور والفتاح حتى قالوا انه تعالى أراد من الكافر والناسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعمائهم ان ارادة القبيح نهيحة تكلفه واجباره \* ونحن نضع ذلك بل القبيح كسب القبيح والانصاف به فندم يكون أكثر ما يقع من أعمال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جداً حكى عن عمرو بن عبيد أنه قال ما ألتزمي أحد مثل ما ألتزمي مجوسي كان سي في السفينة فقلت له لم لا تم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا أراد الله اسلامي أسلمت فقلت لمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا أكون مع الشريك الاغلب \* وحكى ان القاضي عبد الحار الحمداني دخل على صاحب ابن عباد وعنده الأستاذ أبو اسحق الاسفرائيني فلما رأى الأستاذ قال سبحان من تفرغ عن الفحشاء فقال الأستاذ على النور سبحان من لا يجري في ملكه الامايشاء \* والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة وانتهى عدم الارادة فحملوا ايمان الكافر مراداً وكفره غير مراد \* ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً وبأمره وقد يكون مراداً وبني عن حكم ومضاح يحيط بها علم الله تعالى أولانه لا يسل عن ما يضل ألا ترى ان السيد اذا أراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده بأمره بالشيء ولا يريد منه وقد تمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الترفيعين

لارضاء بتملقه ( قوله وهو تحديد كل مخلوق ) عرفه في شرح المواقف بان ايجاده تعالى الاتباء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها قيل وهو التعريف الجامع خلاف ما في الشرح فان حامله تحديد صفات الخلق وأحواله فيرد عليه تقدير ذات الشيء ( قوله فيكون الكافر مجبوراً الخ ) أي لان الكفر والنسق مراد لله تعالى ووقوع خلاف مراده محال فالتكليف به تكليف بما لا يطاق وسيأتي هذا السؤال في الشرح قريباً على وجه أعم لشموله كل ممكن وقصور هذا على ما وجد وأبين لانه فصل فيه هناك ما لم يفصل هنا ( قوله كما أنه علم منهما الكفر والنسق ) يستفاد من الإجماع للمعتزلة توجيهه ان ما علم الله عدمه من أعمال العباد فهو محتج الصدور عنه وباعلم وجوده منها فهو واجب الصدور وانه يطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والمتنع فما لزمنا في مسألة خلق الاعمال لزمكم في مسألة علم الله تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا وسيأتي التنبيه على ما يرد عليه وان قال الامام لو اجتمع جملة العقلاء لم بقدروا على ان يوردوا عليه حجة ( قوله حكى عن عمرو بن عبيد الخ ) نخلص المعتزلة عن هذا الإلزام بأنه تعالى أراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا قبيحة في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا أراد دخول القوم داره رغبة واختياراً فلم يفعلوا قال في شرح المقاصد وليس بشيء \* لانه لم يقع هذا المراد ووقع مراد المبيد وانخدع وكفى بهذا قبيحة ومغلوية ( قوله وقد تمسك من الجانبين بالآيات ) منها من جانب أهل

(قوله وللعباد أفعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما (١٤٧) قدرة الله فقط بلا قدرة من العبد أصلاً

وهو مذهب الجبرية أو  
بلا تأثير لقدرة وهو مذهب  
الاشعري أو قدرة العبد  
فقط بلا إيجاب واضطرار  
وهو مذهب المعتزلة أو  
بالإيجاب وامتناع التخليق  
وهو مذهب الفلاسفة  
والمروي عن إمام الحرمين  
أو مجموع القدرتين على  
ان يؤثر في أصل الفعل  
وهو مذهب الاستاذ أو  
على ان تؤثر قدرة العبد  
في وصفه بأن يجعله موصوفاً  
بمثل كونه طاعة أو معصية  
وهو مذهب القاضي أبو بكر  
والمقصود هنا ان للعبد  
فعلاً ينسب الى قدرته  
سواء كانت جزء المؤثر  
كما هو مذهب الاستاذ أو  
مداراً محضاً كما هو مذهب  
الاشعري ويجب ان يعلم  
ان جميع أفعال الحيوانات  
على هذا التفصيل من  
المناهج الا ان بعض  
الأدلة لا يجري الا في  
المكلف فذلك خصوصاً  
العباد بالذکر (قوله لا  
صح تكليفه) لبطلان  
تكليف الجاد بالضرورة  
وأما قوله ولا ترتب  
استحقاق الثواب فقيه  
نظر مرذوكة وقد ورد  
أيضاً على الجبرية بعدم

(وللعباد أفعال اختيارية يتأبون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية \* لا كما  
زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا  
قصد ولا اختيار \* وهذا باطل لانهما يفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتماش وتعلم ان الاولى  
باختياره دون الثانية ولا يلزم ان يكون للعبد فعل أصلاً لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب  
السنة (ولو شاء الله لمجمعهم على الهدى \* ولو شاء لمديكم \* ان كان الله يريد ان يعصمكم) ومن جانب المعتزلة  
(سنة) الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا) أي لو شاء عدم اشراكنا وقد كذبهم في ذلك بقوله تعالى  
(كذلك كذب الذين من قبلهم وما الله يريد ظلماً للعباد) والتأويل ان التكذيب لقولهم ذلك على  
وجه السخرية والتعلل لعدم اجابتهم وانقيادهم فما صدر عنهم حق أريد به باطل ولذا ذمهم بالتكذيب  
دون الكذب وقال آخراً (فلو شاء لمداكم) وان المعنى انه لا يريد ظلمه للعباد لانه لا يريد ظلم  
بعضهم لبعض (قوله وللعباد أفعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد بالحق والايجاب اما قدرة  
الله تعالى فقط من غير دخل لقدرة العبد وهو مذهب الجبرية أو مع دخلها بالكسب وهو مذهب  
الاشعري أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب وهو مذهب جمهور المعتزلة أو بالإيجاب وهو مذهب  
الحكام والمشهور فيما بين القوم عن إمام الحرمين لكن صرح في الارشاد وغيرها بخلافه قاله  
الشارح<sup>(١)</sup> أو مجموع القدرتين على ان يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ منا والتجار من  
المعتزلة أو على ان تؤثر قدرة الله تعالى في أصله وقدرة العبد في وصفه بأن يجعله موصوفاً بمثل  
كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر ثم الاستاذ ان أراد ان قدرة العبد غير مستقلة  
بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة على ما قدرة البعض  
قريب من الحق وان أراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لامتناع مؤثرين لآخر واحد  
والحق في هذه المسئلة مذهب الاشعري وهو ان لا يجبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين أي ان  
للعبد اختياراً في أفعال نفسه لكنه ليس منه لانه لا يوجد شيئاً بل من الله تعالى ويسمى هذا جبراً  
متوسطاً (قوله لا كما زعمت الجبرية) هو بموحدة ساكنة من الخير خلاف القدر وقد تحرك لزاوجة  
التقديرية والمراد الجهمية أصحاب جهم بن صفوان (قوله لا صح تكليفه) أي لان الضرورة شاهدة  
بامتناع تكليف الجمادات (قوله ولا ترتب استحقاق الثواب) أي فيما سبق قريباً من ان الثواب والعقاب  
نصرف الله فما هو خالص حقه فلا يسل عن ليله \* وقد يوجه بأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما

(١) قال في شرح المقاصد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب إمام الحرمين  
ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع  
أيضاً من كتبه قال في الارشاد اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله  
تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة  
العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشئ لا يستلزم تأثيرها فيه كالتعلم بالمعلوم والارادة بفعل  
الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها وانفتحت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الزيغ على ان العباد  
موجدون لأفعالهم مخترعون لها بقدرهم هذا كلامه \* ثم أورد أدلة الاصحاب وأيجاب عن شبه المعتزلة  
وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية وأثبت للعبد كلاً وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه (منه)

قائمة التكليف ولا يرد هذا على الاشعري لجواز ان يكون داعياً لاختيار الفعل



( قوله فان قيل بعد تسميع علم الله تعالى وارادته الخ ) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبوراً الخ بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك ( قوله فيجب ) والالجاز انقلاب علمه تعالى جهلاً وتختلف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع \* وأنت خير بأن الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر ( ١٤٨ ) الارادة حادث فتسميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع

على أفعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل حلي  
وصام وكتب بخلاف مثل طالع القلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى (جزاء  
بما كانوا يعملون) وقوله تعالى ( فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ) الى غير ذلك \* فان قيل بعد  
تسميع علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعاً لانهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه  
فيستع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع \* قلنا بسم ويريد ان البعد بخله أو يتركه باختياره فلا  
اشكال \* فان قيل فيكون فعله الاختياري واجباً أو مستمراً وهذا يناقض الاختيار \* قلنا ممنوع فان  
الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وأيضاً منقوض بأفعال الباري جل ذكره لان علمه  
وارادته متعلقان بأفعاله فيلزم أن يكون فعله واجباً عليه \* فان قيل لا معنى لكون البعد قاعلاً  
أيوب للمثال وعوقب للمخالفة فتلقوا قاعدة التكليف \* ولا يتوجه هذا على الاشري لجواز ان تكون  
القاعدة كون التكليف داعياً لاختيار الفعل ( قوله التي تقتضي سابقة القصد ) أي فان اسنادها حقيقي على سبيل  
الحقيقة يتوقف على سبق الاختيار قبل أن يأتي التام بصورة وجود لم بعد ساجداً حقيقة بخلاف الافعال التي  
لا تقتضي ذلك كطالع القلام واسود لونه ونحوهما بما يكون الفاعل فيه قابلاً لا موجداً فان اسنادها حقيقي  
لا يتوقف على ما ذكر لانها مستندة الى ما سنها قائم به ووصف له ووجهه أن يستند اليه ولا معنى  
للاسناد الحقيقي الا كون الفعل مثلاً مستنداً كذلك ( قوله أو بعدمه فينبع ) كذا في شرح المقاصد  
أيضاً وفيه بحث لان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر الارادة حادث قالوا لى أن يقال أولاً  
فيستع أي لان العلم يتعلق بعدمه ولان الارادة لم تتعلق بوجوده ثم السؤال بتسميم الارادة لا يرد على  
المفترقة تشميم ذلك التسميم قلهم أن يقولوا أولاً لان العلم الحصر لجواز أن لا يتعلق ارادة الله تعالى  
بشيء من طرفي الفعل والترك وتالياً لان العلم وجوب وفروع ما اراده الله تعالى من البعد على ما هو  
المذهب عندهم ( قوله قلنا ممنوع ) أي ما ذكر من منافاة الاختيار \* وقد يقال أيضاً لان العلم ان يتعلق  
العلم بالفعل مثلاً يكون به واجباً لان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه  
المطابقة هو المعلوم ألا ترى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار انما كانت على هذه الهيئة لان الفرس  
في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال فالعلم بأن زيداً سيفوم غدا مثلاً انما يتحقق اذا كان  
هو بحيث يقوم فيه دون العكس فلا يدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار  
( قوله وأيضاً منقوض بأفعال الباري ) لان الله تعالى عالم في الازل بأفعاله وجوداً وعدمه ومريد  
لها فيلزم أن لا يكون قاعلاً مختاراً \* ويمكن دفعه بأن الاختيارية ما يكون الفاعل متمكناً من تركه عند

ماشاء الله كان وما لم  
يشأ لم يكن \* والظاهر ان  
يقال ان تعلقت الارادة  
بالوجود يجب والامتناع  
لانها علة الوجود وعدم  
العلة علة عدمه وهذا المفترقة  
لما جوزوا التخلف عن  
الارادة في غير فعل نفسه  
لم يتوجه السؤال بتسميم  
الارادة عليهم ( قوله  
فان قيل فيكون حينئذ فماده  
الاختياري واجباً ) قد  
شنع هذه المقدمة أيضاً  
لان العلم تابع للمعلوم فلا  
مدخل للعلم في وجوب  
الفعل وسلب القدرة  
والاختيار وكذلك الارادة  
اذا فترعت عن علمه تعالى  
بالاختيار من البعد للفعل  
فأصل ( قوله محقق  
للاختيار ) فلا يكون فعل  
البعد كحركة الجراد وحيد  
المقصود ههنا وأما أن ذلك  
الاختيار ليس من البعد لانه  
لا يوجد شيئاً فيكون من  
الله تعالى فيلزم الجبر فذلك

مذهب الاشري وهو جبر متوسط وأما المناهيون مذهب الاستاذ فلهم أن يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من ( ارادة )  
شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجع فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما أن صدور ارادته تعالى  
عن ذاته بالاجاب لا ينافي كونه تعالى قاعلاً مختاراً بالاتفاق ( قوله وأيضاً منقوض الخ ) توجيه النقض بالعلم ظاهر وأما بالارادة  
فبني على ازيله تعلقاتها أيضاً وقد يجب بأن الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا يستلزمها وكان يمكن في  
الازل ان تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قيل تعلقاتها تتعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة البعد فتدبر

بلاختيار الا كونه موجبا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخالق الافعال  
وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين \* قلنا لا كلام في قوة هذا  
الكلام ومثانيه الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته  
مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتماش احتجنا في التنصيص عن هذا  
المضيق الى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب \* وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته  
الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين  
لكن بمجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بمجهة اليجاد ومقدور العبد بمجهة الكسب وهذا  
القدر من المعنى ضروري وان لم تقدر على ازيد من ذلك في تلخيص المباشرة المفصلة عن تحقيق كون  
فعل العبد بخالق الله تعالى وايجادها مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات  
مثل ان الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور  
وقع لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح \* فان قيل فقد أثبت ما نسبتم  
ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعله تعالى لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بأنه يقع في وقت  
وجائز أن تتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب أو الامتناع اذ لا قبل للازل  
والحاصل كافي لشرح المقاصد ان تعلق العلم والارادة مما فلا محذور بخلاف ارادة العبد فليتأمل (قوله  
ومثانيه) هو بفتح الميم وبمقتاة فوقية ثم نون القوة من التثنية وهو ما صاحب من الارض وارتفع (قوله  
مدخلا) أي بالمقارنة على سبيل الدوران والترتيب العادي المحض لا على سبيل التأثير اذ لا حكم  
لا ضرورة فيه (قوله في التنصيص) هو بالفاء من نصي الشيء بنفسه اذ انفصله كما في القاموس وفي الديوان  
التنصيص التخلص من موضع ضيق (قوله وتحقيقه ان صرف العبد قدرته الخ) صرف الارادة جعلها  
متعلقة بالفعل وعنه ينشأ صرف القدرة ويترب على ذلك أن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل  
مقارنة له هي القدرة والاستطاعة ولا محذور لان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه  
كما يقول رماة قتلته فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت وزعم  
بعضهم ان صرف القدرة قصد استعمالها قال وهو غير القصد الذي يحدث عنه القدرة كسبائي أن  
صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد \* ورد بأن قصد الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة  
ولا يستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل (قوله عقيب ذلك)  
أي بالذات لا بالزمان كما سيأتي ان القدرة مع الفعل (قوله وهذا القدر من المعنى ضروري) يريد  
أن ما ذكر من التحقيق معلوم ضرورة فيما احتجنا في ذلك التنصيص الى القول به ولم تقدر على تحقيقه  
على وجه آيين وأقرب الى الافهام لسر هذا المقام (قوله في محل قدرته) الضمير للكسب والنسبة  
بجارية أول الكاسب المدلول عليه بلفظ الكسب ومثله ضمير الخالق وقال في التلويح ان حركة زيد  
مثلا وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي  
قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد قال والحاصل ان أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر  
الكاسب صفة فعل قائم به

التعقيب الذاتي والافالقدرة مع الفعل

الى المعتزلة من اثبات الشريعة قلنا الشريعة أن يجتمع انسان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والحلة وكما اذا جعل العبد خالفاً لافعاله والصابغ خالفاً لساير الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا أضيف أمر الى شيئين بحيثين مختلفين كالأرض تكون ملكاً لله تعالى بحجة التخليق والعباد بحجة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بحجة الخلق وإلى العبد بحجة الكسب \* فان قيل فكيف كان كسب النبيح فيهما موجباً لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه \* قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئاً الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة للمؤمنين بخلاف الكسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل النبيح فجعلنا كسبه للنبيح مع ورود النهي عنه فيهما سفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) أي من أفعال العباد وهو ما يكون متعلقاً بالمدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) أي بإرادته من غير اعتراض (والنبيح منها) وهو ما يكون متعلقاً بالذم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضاء) كما عليه من الاعتراض قال الله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) يعني أن الإرادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والحجة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون النبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافاً للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) إشارة الى ما ذكره صاحب البصرة من أنها عرض بخلق الله تعالى في الحيوان بفعل به الافعال الاختيارية

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل خيئذ لا شريعة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شريعة من مذهب المعتزلة وليس بشيء \* لان كلا من المؤثرين منفرد بماله من دخله في التأثير \* على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى وخلقته كذلك ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما يشاء

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل خيئذ لا شريعة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شريعة من مذهب المعتزلة قالوا في أن يقال الشريعة اجتماع الاشياء على إيجاد شيء واحد أو أفراد كل في الإيجاد انتهى \* ورد بأن كلا من المؤثرين منفرد بماله من دخله في التأثير على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله وخلقته ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية (قوله أي بإرادة الله تعالى من غير اعتراض) يجوز أيضاً أن يفسر بنفس ترك الاعتراض وعليه مني في المواقف وذهب كثير من المتكلمين الى أن الرضا والحجة بمعنى الإرادة ونقله بعضهم عن الاشعري والآمدي عن المظالم لتقاربها لغة فان من أراد شيئاً أو شاءه فقد رضىه وأحبه وقال امام الحرمين ان من حقق من الثناء لم يكف عن القول بأن المعاصي محبته وهذا وان كان لا يلزم به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب مخالفة النهي وان كان متعلقه محبوا بالكنه خلاف النصوص من قوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) لا يحب الكافرين \* لا يحب الفساد) وغير ذلك (قوله والاستطاعة مع الفعل) هذا مذهب الشيخ أبي الحسن وأصحابه وبه قال كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم ثم استطاعة والقدرة والقوة والطاقة والوسع أسماء متقاربة عند أهل اللغة مترادفة عند المتكلمين (قوله خلافاً للمعتزلة) المراد أن كثرهم قالوا القدرة تتعلق بالفعل قبل وجوده ويستحيل تعلّقها به حال حدوثه ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور وان لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه بل شرط لوجوده كالتبعية المخصوصة للمشروطة في وجود الافعال المقدورة قائمته بعضهم ونهاه آخرون فجوزوا انتفاء القدرة حال الوجود ويقول المعتزلة قال الضرارية وكثير من الكرامية كما في البداية وغيرها (قوله وهي حقيقة القدرة) أي



( قوله وهي علة للفعل ) أي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على أنها ( ١٥١ ) شرط عادي له كسب الملاقي له \* ولك

وهي علة للفعل والجمهور على أنها شرط لأداء الفعل لا علته وبالجملة هي صفة بخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق التمس والعقاب ولهذا ذم الله الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض \* فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في إمكان تجديد الامثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع للفعل بدون القدرة \* قلنا إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة وأما إذا جمعتوها المثل المتجدد المقارن فندعركم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتكم انه لا بد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان \* وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة آلي أن الفعل إما يتجدد الامثال أو يستفاد بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جاوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجع اذ القدرة بحالها لم تستبر ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة نفسها وعيها ( قوله وهي علة للفعل ) هو من كلام صاحب النبصرة وهو المقصود بالاشارة من عبارة المصنف حيث قال التي يكون بها الفعل والمراد بالعلة عنده وبالشرط عنده الجمهور هما العاديات كالنار للاحراق وليس ملاقيها له فيسقط قول بعضهم ان العلة هي المؤثر فيكون هذا مذهب الاعتزال على انه يجوز أن يضر بما من شأنها التأثير وما من شأنه توقف تأثير الفاعل عليه فيسقط أيضاً قوله فان فسرت العلة بما من شأنه التأثير لم يكن لا نكار الجمهور معني لان غير الجبرية يقولون به لهذا المعني ( قوله فيستحق التمس والعقاب ) أي على ترك الواجبات لتضييع قدرة فعلها بعدم قصد اليه وان استغنى عن فعل النهايات بوجه آخر هو قصده الي ارتكابها فيسقط ما يقال من أن هذا يدل على انه يستحق التمس لتضييع قدرة الخير لا لصراف قدرته الى الشر ( قوله بأنهم لا يستطيعون السمع ) أي لانهم صرفوا قدرتهم الى ضده من النصح عن الحق فكانوا مضيعين بذلك لقدرة فعل الخير الذي هو الاصفاء الى الحق ( قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة ) لا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض \* ثم لا يخفى ان الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة وصرح بذلك في شرح المقاصد فلا يرد انه لا مدخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يمنع بدونها فيسقط ما قيل من ان الحال هو وجود المعلول بدون أن يكون له علة أصلاً واللازم هو وجوده بعلة سابقة واستحالة ذلك نفس المتنازع فيه ووجه سقوطه ان العلة المؤثرة يتمتع بخلف المعلول عنها ( قوله فقد اعترفتم الحق ) ظاهره أن نفي وجود المثل السابق ليس داخلاً في دعوي الاشعري وفيه ان المنقول في المواقف وغيره عن الشيخ وأصحابه ان القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله فذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلاً ( قوله وأما ما يقال ) أي في جواب السؤال السابق ( قوله لاستحالة ذلك على الاعراض ) أي لانه يستلزم قيام العرض بالعرض وهو محال \* ويرد عليه ان المنع إنما هو قيام الوصف الوجودي فيجوز أن يكون ذلك الحادث أمراً اعتبارياً مثل العرض بالعرض ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفاً اعتبارياً مثل رسوخ القدرة لا معنى لوجودها يتمتع قيامه بمثله

الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتما \* فبه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون باستتاع المقارنة الزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يتمتع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولا يهـ يجوز أن يتمتع الفعل في الحالة الاولى لاستتاع شرط أو وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء \* ومن هنا ذهب بعضهم الى أنه ان أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل والاقبله وأما امتناع بقاء الاعراض فبني على مقدمات صعبة اليان وهي ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه وأنه يتمتع قيام المرض بالمرض وأنه يتمتع قيامها معا بالحل \* ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة

( قوله ومن هنا ذهب بعضهم ) وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة وبدونها سابقة وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال أصلا ( قوله وأنه يتمتع قيامها ) أي قيام الشيء وبقاؤه ( معا بالحل ) بمعنى تبعيتهما له في التحيز والا فليس جمل أحدهما صفة للآخر أولى من المكس بل الكل صفة التبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا لآخر بخصوصية ذاتية بينهما

رسوخ القدرة ( قوله لا يقولون باستتاع المقارنة الزمانية ) هذا خلاف ما تقدم من نقل مذهبهم على ما حققه شارح الاواقف وتبعاً للآمدي (١) وغيره ( قوله ولا يهـ يجوز الح ) ابطال للشق الثاني من الترتيد الواقع في الجواب السابق كما ان ما قبله ابطال للشق الاول منه ( قوله ومن هنا ) أي ومن ان الفعل قد يتمتع لاستتاع شرط أو وجود مانع ثم يجب لتمام شرائطه وانتفاء موانعه ( قوله ذهب بعضهم ) هو الامام الرازي قال ان من ذهب الى ان الاستطاعة حاصلة قبل الفعل فتقوله صحيح من حيث انه يريد بها استدلال المزاج وسلامة الاعضاء اذ لا شك في حصول ذلك قبل الفعل وكذا من ذهب الى انها تحصل معه من حيث انه يريد القدرة مع انضمام الداعية الجازمة لوجوب مقارنة الاثر لاثرائه وتر واصله ان مراد الاولين بالقدرة القوة التي هي مبدأ للافعال المختلفة سواء اكملت جهات تأثيرها أو لم تكمل ومراد غيرهم القوة التي مكنت جهات تأثيرها وبه يرتفع النزاع بين الفريقين قال في شرح النفاذ الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعم الكسب وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت المادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما أو معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة ( قوله وأما امتناع بقاء الاعراض ) نفيه على قصور الدليل السابق ( قوله ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه ) أي على وجوده واستدل له بأن الوجود متحقق بدونه كافي آن الحدوث ووجه الصعوبة انه منقوض اجالا بالحدوث فان الوجود متحقق بعده بدونه بناء على انه الخروج من الوجود كما هو مذهب الشيخ لا المنسوبة بالعدم مع انه ليس بزائد وجودي وتفصيلا بأن نجد الانصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كتجدد مية الباري تعالى مع الحادث لجواز الانصاف بالمعديات ( قوله وأنه يتمتع قيام المرض بالمرض ) هو مبنى على تفسير القيام بالتبعية في التحيز وقد سبق ما فيه ( قوله وأنه يتمتع قيامها معا بالحل ) أي قيام الشيء وبقاؤه بمعنى تبعيتهما للحل في التحيز \* وبانه انه لو جاز قيامها معا به لم

(١) قال الآمدي في ابيكار الافكار وذهب أكثر المنزلة والبكرية وكثير من الزيدية والمرجئة كغزار بن عمر وحفص الفرد الى ان القدرة يستحيل تعلّقها بالحادث وقت حدوثه وانما تتعلق به قبل حدوثه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من جوز انتفاء القدرة في الحالة الثانية من وجودها وجوز وجود مقدورها في الحالة الثانية ومنهم من منع ذلك وأوجب بقاءها الى حاله وجود مقدورها بحكم الاشتراط كاشتراط النية الخصوصية وان لم تكن قدرة عليه في تلك الحالة انتهى ( منه )

أن الكافر مكلف بالإيمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل \* أشار إلى الجواب بقوله ( ويقع هذا الاسم ) يعني لفظ الاستطاعة ( على سلامة الأسباب والآلات والجوارح ) كما في قوله تعالى ( والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ) \* فإن قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الأسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها \* قلنا المراد سلامة أسباب وآلاته والمكلف كما يتصرف بالاستطاعة يتصرف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة أسباب وآلات الآله لتركه لا يشتق منه اسم قاعل بحمل عليه بخلاف الاستطاعة ( وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ) التي هي سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الأول فإن أريد بالمعنى عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فاللازمة مسلمة فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى وإن أريد به عدمها بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز أن يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وإن لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان فلا اختلاف بينهما إلا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الإيمان المكلف به إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضع بإختياره صرفها إلى الإيمان فاستحق النعم والمقاب ولا يخفى أن في هذا الجواب تسليماً لكون القدرة قبل الفعل لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة \* فإن أجيب بأن المراد أن القدرة وإن صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا تكون إلا معه حتى أن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك يكن جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس فيلزم كون البقاء صفة للسجل للعرض \* ووجه الصوابية فيه أن تابع الشيء في التحيز يجوز أن يكون ناعياً للآخر بخصوصية ذاتية بينهما ( قوله قلنا المراد سلامة أسبابه ) يعني أن للمكلف وصفاً إضافياً قائماً به يبرع عنه تارة بلفظ يحمل دال على الإضافة ضمناً وهو لفظ الاستطاعة وأخرى بلفظ مفصل دال عليها صريحاً وهو لفظ سلامة الأسباب فلا تباين إلا بالأجمال والتفصيل كما في التمول وكثرة المال \* والاصوب في الجواب أن يقال إن القوم وإن فسروا الاستطاعة بسلامة الأسباب لكنهم يتسامحون في ذلك إذ لم يقصدوا بها معناها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتدوا في ذلك على ظهور أن الاستطاعة صفة للمكلف وما فسرت به ليس صفة له فلا بد أن يقصد معنى هو صفة ثم إن دلالة سلامة أسباب المكلف على كونه بحيث سلمت أسبابه وانحمة لا تشبه بالمقصود من قولهم سلامة الأسباب هو معنى كون المكلف بحيث سلمت أسبابه هكذا حقق في حواشي المطول وهو وما ذكر في الشرح جارياً في نظائر هذا الحل كما في قولهم العلم حصول الصورة والحق مطابقة الواقع للحكم والدلالة فهم السامع الحق من المفظ ( قوله تعتمد على هذه الاستطاعة ) الحكمة في ذلك كما قيل إن سلامة الأسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية للعبد عند قصده الفعل فبعد سلامتها لا حاجة من جهة إلا إلى القصد ( قوله عند أبي حنيفة ) خالفه في ذلك الشيخ وأكثر أصحابه فقالوا لا تصلح للضدين بل لا تتعلق بمقدورين مطلقاً والمسئلة على التحقيق مبنية على التحصيل السابق غير

( قوله المراد سلامة أسبابه )  
يعني أن للمكلف وصفاً  
إضافياً يبرع عنه تارة بلفظ  
يحمل دال على الإضافة  
ضمناً وتارة بلفظ مفصل دال  
عليها صريحاً فلا فرق إلا  
بالأجمال والتفصيل ونظيره  
التمول وكثرة المال وكون  
الاستطاعة وصفاً ذاتياً  
للمكلف ممنوع واللام يصح  
تفسيرها بسلامة أسبابه  
وقوله هو ذو سلامة أسباب  
فيبد صحة الحمل لا صحة  
التفسير هذا \* والأقرب  
ما أقاده بعض الأفاضل من  
أن أمثاله مبنية على التسامح  
فإن وصف المكلف كونه  
بحيث سلمت أسبابه ولو بوضوح  
الامر نسوح في عدم  
سلامة الأسباب وصفاً له  
( قوله تعتمد على هذه  
الاستطاعة ) والسريفة  
أن سلامة الأسباب مناط  
خلق الله تعالى القدرة  
الحقيقية عند القصد بالفعل  
فبعد السلامة لا حاجة من  
جهة العبد إلا إلى القصد



هي القدرة المتعلقة به وأما نفس القدرة فقد تكون متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا ينصور فيه نزاع بل هو لقو من الكلام فلتأمل ( ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه ) سواء كان محتماً في نفسه كجميع الضدين أو محتملاً في نفسه لكن لا يمكن للعبد تخلق الجسم وأما ما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة المصالي فلا نزاع في وقوع التكليف به

الامام ( قوله قلنا هذا ) أي كون القدرة من حيث تعلقها بالإيمان لا تكون إلا معه ومن حيث تعلقها بالكفر لا تكون إلا معه ( قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه ) تحرير المقام أن ما لا يطاق ثلاث مراتب مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه عليه تعالى وإرادته والأولي لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقاً والثانية لا تقع اتفاقاً ونحوه عندنا خلافاً للمنزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الأشعري ومن لا يقول به لا يمتنع من المراتب نظراً إلى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجه أيضاً بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لأنه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو مما لا يقول به

( قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه ) تحرير المقام أن ما لا يطاق ثلاث مراتب مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه عليه تعالى وإرادته والأولي لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقاً والثانية لا تقع اتفاقاً ونحوه عندنا خلافاً للمنزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الأشعري ومن لا يقول به لا يمتنع من المراتب نظراً إلى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجه أيضاً بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لأنه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو مما لا يقول به

(١) قلنا من قال لو لم ينصور لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه وغير ذلك من الأحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقماً أي ثابتاً لأن الطالب لثبوت شيء لا بد أن ينصور أولاً مطبوعاً على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو منتف هنا فإنه يستحيل تصوره ثابتاً وذلك لأن ماهيته من حيث هي تقتضي انتفاءه وتصوره الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوره له بل لشيء آخر كمن لا ينصور أربعة ليس بزوجه فإنه لا يكون منصوراً للأربعة قطعاً بل امتنع لذاته أن ينصور على أحد وجهين إما متفياً بمعنى أنه ليس لنا منه شيء موهوم أو محقق أو بالتشبيه بمعنى أن ينصور اجتماع المتخالفين كالحلاوة والساد ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك كاف في الحكم عليه دون طلبه لأنه غير تصور وقوعه ونبوته ولا يستلزم له صرح ابن سينا به شرح مواقف (منه)

(قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسخ الح) أي بما يمكن في نفسه (١٥٥) ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله

وأنما النزاع في الجواز وذلك  
أن تأخذها على الإطلاق  
لأنه لا يستلزم الشمول \*  
وقد يقال إن أبا حنيفة  
بالإيمان وهو تصديق  
النبي عليه الصلاة والسلام  
في جميع ما علم بحديثه به  
ومن جملة أنه لا يؤمن  
فقد كلف بأن يصدق في  
أن لا يصدق في وأذعان  
ما وجد من نفسه خلافه  
مستحيل قطعاً فيلزم يقع  
التكليف بالمرتبة الأولى  
فضلاً عن الجواز \* وفيه  
بحث لأنه يجوز أن لا يخلق  
الله تعالى العلم بالمسلم فلا  
يجد من نفسه خلافه \*  
لعمري هو خلاف العادة فيكون  
من المرتبة الوسطى \*  
والذي يحسم مادة الشبهة  
هو أن الحال أذعانه  
بخصوص أنه لا يؤمن وأنما  
يكلف به إذا وصل إليه  
ذلك الخصوص وهو ممنوع  
وأما قبل الوصول فالواجب  
هو الأذعان الإجمالي  
إذا الإيمان هو التصديق  
إجمالاً في أجماله وتفصيلاً  
في أجزاله تفصيلاً ولا استحالة  
في الأذعان الإجمالي \* وقد  
يجاب أيضاً بأنه يجوز أن  
يكون الإيمان في حقه هو

لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسخ متفق عليه كقوله  
تعالى ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) والامر في قوله تعالى ( أنبئني بأسماء هؤلاء ) لتعجيز دون  
التكليف وقوله تعالى حكاية عن حال المؤمنين ( ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ) ليس المراد بالتحميل  
هو التكليف بل إيصال ما لا يطاق من العوارض اليهم وأنما النزاع في الجواز فتنه المنزلة بناء على  
القبح العقلي وجوزم لا شعري لأنه لا يفتح من الله تعالى شيء \* وقد يستدل بقوله تعالى ( لا يكلف الله  
نفساً إلا وسعها ) على نفي الجواز وتقريره أنه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة أن  
استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقاً بمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى  
وهو محال \* وهذه نكتة في بيان استحالة وتوقع كل ما يتعلق علم الله تعالى وإرادته واختياره بعدم  
وقوعه \* وحلها أنا لأننا لم نكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وأنما يجب  
ينفي الوقوع والجوزين بمثل قوله تعالى ( فأتوا يسورة من مثله ) فإنه تكليف متعجز ( قوله ثم عدم  
التكليف بما ليس في الوسخ الح ) أي بما يمكن في نفسه لقوله بعد وأنما النزاع في الجواز وذلك أن  
تأخذها على الإطلاق لأنه لا يستلزم الشمول كذا قيل والموافق لما في المقاصد هو الشمول وبه صرح  
بعضهم في مراد الشارح هنا ثم ما ذكر من الاتفاق مبنى على ما سبق خلافاً لما قرره كثير من المحققين  
من أن المتمتع لذاته واقع فضلاً عن الممكن وينسب في الإرشاد القول به إلى الشيخ وهو اختيار الإمام  
الرازي ومن تبعه قالوا وقادته اختبار المكلفين هل يأخذون في المقدمات فيرتب عليها الثواب أو لا  
فالعقاب فلي مذهب إليه هؤلاء كل من المرتبة الأولى والثانية محل للنزاع جوازاً ووقوعاً وبواقفه ما تقدم من  
أن جواز التكليف بالمتمتع لذاته فرع تصوره وإن بعضاً قالوا بوقوع تصوره فإنه يشترط أن هؤلاء يجوزونه \*  
ومن أدلتهم على الجواز والوقوع أنه تعالى كلف أبا حنيفة بالإيمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم  
في جميع ما علم بحديثه به ومنه أنه لا يؤمن فيكون مكلفاً بتصديقه في خبره عن الله أنه لا يصدق في شيء مما  
جاء به وأذعانه لما وجد في نفسه خلافه مستحيل لذاته والجواب أن الحال أذعانه بخصوص أنه لا يؤمن  
وأنما يكلف به إذا بلغ ذلك الخصوص وهو ممنوع وأما قبل الوصول فالواجب هو الأذعان الإجمالي  
ولا استحالة فيه \* وقد يجاب بأن الإيمان في حق مثله هو التصديق بما عدا هذا الأخبار وهو في غاية السقوط  
إذ فيه اختلاف الإيمان بحسب الأشخاص \* ومنها أيضاً قوله تعالى حكاية ( ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به )  
كما أشير إليه في الشرح ووجه الدلالة إما على الجواز فظاهر وإما على الوقوع فلأنه أعم يستفاد في  
العادة عن ما وقع في الجملة لأن ما يمكن ولم يقع أصلاً ( قوله ربنا ولا تحملنا ) قيل ادخل هذه  
الآية هنا سهو فاتها لا توهم وقوع التكليف بما لا يطاق وأنما توهم جوازه انتهى وهو ظاهر  
السقوط بما تقدم ( قوله وتقرير ما الح ) الأوضح فيه أن يقال لو كان التكليف بما ليس في الوسخ جائزاً  
لما يلزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم منه محال هو الخلف في الخبر الصادق فليكن التكليف  
محالاً ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم، أو يقال ذلك التكليف قد أخبر الله تعالى  
بعدم وقوعه وما أخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال وكل ما يلزم من فرض وقوعه

التصديق بما عداه ولا يخفى بهذه إذ فيه اختلاف الإيمان بحسب الأشخاص (قوله وتقريره أنه لو كان جائزاً الح) لو صح هذا التقرير  
لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي حنيفة بالإيمان لما أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون مع أنه جائز بل واقع

( قوله فلاستحالة اكتساب العبد ( ١٥٦ ) ما ليس قائماً بمحل القدرة ) مع اننا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا

ذلك ان لو لم يمرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم الحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما أوجد العالم بقدرة واختياره قدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال \* والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته وأما بالنظر الى أمر زلته على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال ( وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر الانسان ) فيد بذلك ليصح محلاً للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا ( وما أشبهه ) كالموت عقيب القتل ( كل ذلك مخلوق الله تعالى ) لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده وأن كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة \* والمتمثلة لما أسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادراً من الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب الفعل لفاعله فضلاً آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالألم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليساً مخلوقين لله تعالى \* وعندنا الكل بمخلق الله تعالى ( لا صنع للعبد في خلقه ) والاولى ان لا يقيد بالخلق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلاً أما التخليق فلاستحالته من العبد وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائماً بمحل القدرة ولما لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية ( والمقتول ميت بأجله ) أي بالوقت المقدر لموته \* لا كما زعم بعض المتمثلة من ان الله تعالى قد قطع عليه

بالنسبة الى المتولدات فينا كمالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات ( قوله ولهذا لا يتمكن العبد الخ ) \* ورد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب متمتع وبمده لا يتنافى كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجب وفوت التمكن من تركه ( قوله أي بالوقت المقدر لموته ) ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت بنسب قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل ( قوله قد قطع عليه الاجل ) أي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه \* وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في زمانه ان قتل مات وان

محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم ( قوله والا ) أي وان لم يكن لم يمرض له الامتناع بالغير بل مرض لم يجب ان لا يلزم من فرض وقوعه محال بل يجوز ان يلزم بناء على ما عرض من الامتناع بالغير هذا \* ويمكن نقضها أيضاً بان يقال لو صح ما ذكرتم من التقرير لزم ان لا يجوز تكليف أمثال أبي لبب بالامان لان ايمانهم محال لاخباره تعالى باتهم لا يؤمنون فتكليفهم به تكليف بالمحال وهو غير جائز عنكم فيلزم امتناع تكليفهم مع جواز وقوعه اجماعاً ( قوله عن علته التامة ) المراد بها هنا القدرة والاختيار ( قوله في ذلك ) يريد ان التقييد هنا يكون الألم والانكسار عقيب الضرب والكسر انما هو ليصلح ذلك الآثر وما أشبهه محلاً للخلاف في هل للفاعل صنع فيه أم لا للاتفاق على ان الآثر الحاصل بلا توسط فعل قاعل بمحض خلق الله تعالى ثم تخصيص الانسان هنا أيضاً بالذكر جري على وفق السابق لان بعض الأدلة لا يجري في غير المكلف كما سبق لانتحيز محل النزاع فان المتمثلة يستندون الآثار الى من صدر عنه الفعل انما كان أو غيره هذا معنى كلامه وقد غلط فيه بعضهم ( قوله فلاستحالة اكتساب الخ ) أي مع ان الضرورة الوجدانية قاضية بان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كمالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب فيما يقوم بمحل القدرة أيضاً كالمثل المتولد من النظر ( قوله ولهذا لا يتمكن العبد الخ ) اعترض بان وجوب الصدور انما يكون باختيار مباشرة الاسباب فلا يتنافى كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى المباشرة يوجب وفوت التمكن من تركه ( قوله ميت بأجله ) الباء للظرفية أي موته كائن في الوقت الذي علم الله في الازل وقدر حاصل بايجاد الله تعالى عن غير صنع للعبد مباشرة ولا توليداً ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل ( قوله من ان الله تعالى قد قطع عليه

( الاجل )

دل فيعيش الى وقت هو أجل له كذا في شرح المقاصد



الاجل \* لنا ان الله تعالى قد حكم بأجل العباد على ما علم من غير تردد وبأنه اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون \* واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل دماً ولا عقاباً ولا دية ولا قصاصاً اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه \* والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يضل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم أنه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فصبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لو لاها لما كانت تلك الزيادة \* وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل قبل لارتكابه المسمى وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جرى العادة فان القاتل قبل قتل القاتل كسباً وان لم يكن خلقاً (والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لاصنع فيه للعبد تخليفاً

الاجل) كذا في النسخ والصواب من ان القاتل لان مذهبهم ان المتولد من أفعالهم ليس مخلوقاً له تعالى \* قال في شرح المقاصد وزعم كثير من المعتزلة ان القاتل فيه قطع عليه الاجل وأنه لو لم يقتل لماش الى أمد هو أجله الذي علم الله موته فيه لو لا القتل وقد بنوعه ان الخلاف في هذه المسئلة افطى كما رآه الاستاذ وكثير من المحققين لان الاجل اذا كان زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً فيجيب بأن المراد بأجله المضاف زمان تبطل فيه الحياة بحيث لا يحصى عنه ولا تقدم ولا تأخر ومرجع الخلاف الى أنه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم في حقه أنه اذا قتل مات وان لم يقتل قاتل وقت هو أجل له فذهب الكثيرون من المعتزلة الى الثاني وأهل السنة الى الاول لكنهم لم يقطعوا بالموت ان لم يقتل كما سبق عنهم لان عدم قتل المقتول سبباً مع تعليق علم الله تعالى بأنه يقتل أمر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالاً هو انقلاب الاجل \* ثم الاجل يقال لجميع مدة الشيء ولا آخرها كما يقال أجل هذا الدين شهران أو آخرها فمضى قطع القاتل لاجل على الثاني عدم ايضاله المقتول اليه (قوله قد حكم بأجل العباد) أي كما أخبر بذلك بنحو قوله (ولكل أمة أجل) (قوله ولا يستقدمون) هو معطوف على الجملة الشرطية أعني قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ويتضح المعنى بالتقديم بان يقال في غير القرآن ولكل أمة أجل لا يستقدمون اليه واذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه لاعلى جملة الشرط كما وقع في عبارة بعضهم قصوراً ولا على جملة الجزاء كما هو المتبادر لان الاستقدام عند محيى الاجل غير معقول فلا فائدة في نفيه (قوله احتجت المعتزلة) أي تنبيهاً واستشهاداً لا احتجاجاً حقيقياً لانهم يدعون في هذه المسئلة الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفاها عند انتفاء أسبابها (قوله بالأحاديث) منها حديث نس يرفعه من أحب ان يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه رواه الشيخان وهو في سند أحمد بلفظ من سره ان يعدله في عمره ويزاد له في رزقه فليبر والدية وليصل رحمه ومعنى نسأله في أثره يؤخر له في أجله (قوله والجواب الخ) هذا الجواب كما في شرح المقاصد يعود الى قول بتعدد الاجل فالجواب الحق هو ان تلك الاحاديث آحاد فلا تعارض القطعي أو ان المراد زيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتي عمره الثاني أو بالنسبة الى ما أثبتته الملائكة في عبيتهم فقد ثبت فيها الشيء مطلقاً وهو في علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب العلم وبالله الإشارة

(قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) \* ان قلت لا ينصور الاستقدام عند محيى فلا فائدة في نفيه \* قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرطية (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بدنية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الحاجة استعيرت لفظة الحاجة له (قوله والجواب عن الاول الخ) \* برد عليه أنه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث أخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتي عمره الثاني

( قوله لا كما زعم الكبي ) فانه خالف ( ١٥٨ ) للمعتزلة السابقة فقال المقتول تبطل حياته باجل القتل ( قوله فبا كلة )

أي يتناوله وهو مشهور في  
العرف وقد يفسر الرزق  
بمأساة الله تعالى إلى الحيوان  
فانتفع به بالتغذي أو غيره  
فبلى هذا تكون الموارى  
كلها رزقا وفيه بعد لا يخفى  
ومحذور أن يأكل كل شخص  
رزق غيره وبوافقه قوله  
تعالى ( وما رزقناهم  
ينفقون ) وقد يقال اطلاق  
الرزق على المنفق لكونه  
بصدده ( قوله بمملوك  
بأكله المالك ) المراد بالمملوك  
المجمل ملكا بمعنى الاذن  
في التصرف الشرعي والا  
خللا عن معنى الاضافة  
إلى الله تعالى وهو معتبر  
في مفهوم الرزق عندهم  
أيضا كما سيجي الخبيث  
بندفع بملاحظة الحنية خمر  
المسلم وخنزيره اذا أكلها  
مع حرمتها وفي بعض  
الكتب أن الحرام ليس  
بملك عند المعتزلة فان صح  
ذلك قال دفع ظاهر ( قوله  
أن لا يكون مباحا كلة الدواب  
رزقا ) مع أن ظاهر قوله  
تعالى ( وما من دابة في  
الارض الا على الله رزقها )  
يقضي أن تكون كل دابة  
مرزوقة ( قوله أن من  
أكل الحرام لم ) \* أجيب  
عنه بأنه تعالى قد ساق إليه

ولا اكتسابا ) ومبنى هذا على أن الموت وجودي بدليل قوله تعالى ( خلق الموت والحياة ) والا كثرون  
على أنه عدي ومعنى خلق الموت قدره ( والاجل واحد ) لا كما زعم الكبي أن للمقتول أجلين القتل  
والموت وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلا  
طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الفريزيتين وآجلا اخترايية على خلاف  
مقتضى طبيعته بحسب الآفات والأمراض ( والحرام رزق ) لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى  
إلى الحيوان فبا كلة وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا أولى من تفسيره بما يقتضيه به  
الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة إلى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق \* وعند المعتزلة الحرام  
ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون  
الا حلالا لكن يلزم على الاول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين أن من أكل الحرام  
بقوله تعالى ( يحمر الله ما يشاء وينبت وعنده أم الكتاب ) ( قوله والا كثرون على أنه عدي ) معناه  
على هذا التقدير عدم الحياة عن انصف بر لا لعدم الحياة عن ما من شأنه أن يكون حيا كما وقع في  
المواقف لأن الجبن الذي لم ينفخ فيه الروح ليس بجيت مع أنه من شأنه الحياة وبالجملة فالقابل  
بين الموت والحياة تقابل المسم والمملكة ( قوله إلى أجله الذي هو الموت ) يستفاد منه أن المقتول  
عند الكبي ليس بجيت فهو مخالف لغيره من المعتزلة بآيات الاجلين وبأن المقتول تبطل حياته  
بأجل القتل ( قوله فبا كلة ) المراد بتناوله بناء على ما أشهر في العرف من اطلاق الأكل على  
التناول فبدخل الشروب ويخرج مالا يتناول والمقتول عن الأشعرية أن الرزق اسم لما ساقه الله  
تعالى إلى الحيوان فانتفع به للتغذي أو غيره قال الآمدي وعليه التعويل وجزم به في شرح المقاصد  
فبدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وإن كان سوقه  
للاستفاد ويصح حينئذ أيضا أن كل أحد يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره ولا القبر رزقه  
بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الاستفاد والتمكن منه على ما برأه المعتزلة وبعض أصحابنا نظرا إلى  
أن أنواع الاطعمة والخمرات تسمى أرزاقا ويؤمر بالاتفاق من الارزاق قال الشارح ومن فسّر  
الرزق بمأساة الله تعالى إلى العبد فأكله لم يجعل غير المأكول رزقا عرفا وإن صح لغة حيث  
يقال رزقه الله تعالى ولدا صالحا وأراد بالعبد ما يشمل البهائم قليا ( قوله بمملوك يأكله المالك )  
هذا التفسير بظاهره مع أنه غير منعك لخروج رزق الدواب بل المبيد والاماء محل بما هو معتبر  
عندهم أيضا من الاضافة إلى الله تعالى إلا أن يوجه بأن المراد بالمملوك المجمل ملكا بمعنى الاذن  
في التصرف الشرعي فلا يخلو عن معنى الاضافة ويندفع عنه بملاحظة حنية الاذن في التصرف  
خمر المسلم وخنزيره اذا أكلها مع حرمتها فإن كلا منهما ان كان مملوكا أكله ماله فليس مأذونا  
له في التصرف فيه ( قوله أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا ) أي وهو مخالف لظاهر قوله تعالى  
( وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ) ويمكن أن يجاب بما سبق من التليب ( قوله أن من  
أكل الحرام طول عمره لم ) \* أجيب بأنه تعالى قد ساق إليه كثيرا من المباحات الا أنه أعرض عنه  
بسوء اختياره على أنه منقوض عن مات ولم يأكل حراما ولا حلالا حكي ذلك في شرح المقاصد

كثيرا من المباحات الا أنه أعرض عنه بسوء اختياره على أنه منقوض عن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما ( قوله )

(قوله اذلا معنى لتعليق ذلك  
الح) (أيضاً فيه فوات  
مقابلة الاضلال للهداية  
(قوله ومثل هداية الله  
تعالى فلم يهتد بحاز الح)  
وكذا قوله تعالى (وأما نوح  
فهديناهم فاستجبوا للغي  
على الهدى) ويحتمل ان  
براد والله أعلم وأما نوح  
فخلقنا فيهم الهدى فتركوه  
وارتدوا اذ لا دلالة في أول  
الآية وآخرها على نفي  
الحصول (قوله وهو باطل  
لقوله تعالى الح) (وأيضاً  
الناس يختلف في الهداية وبيان  
الطريق بعم السكل \*  
وأيضاً فيه فوات قاعدة  
المطاوعة فان اهتدى مطاوع  
هدهي مع ان الاجتهاد غير  
لازم لبيان \* وأيضاً يقال في  
مقام المدح فلان مهدي  
ولا مدح الا بالحصول \* وما  
يقال ان الاستعداد التام  
فضيلة بليق أن مدح عليها  
فقد فوج بان التمكن مع  
عدم الحصول قيصه بزم  
عليها كذا قيل \* وفي بحث  
لان التمكن في نفسه فضيلة  
والمقدمة من عدم الحصول  
ونظيره ان العلم بلا عمل  
مذموم مع انه في نفسه أحق  
الفضائل بالتقديم وأسبقها  
في استيجاب التمطيط نعم  
الحسك - السكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه آخر

طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً ومبني هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في  
معنى الرزق وأنه لا رازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على كل الحرام وما يكون  
مستنداً الى الله تعالى لا يكون قبيحاً ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب \* والجواب ان ذلك لسوء  
مباشرة أسبابه باختياره ( وكل يستوفي رزق نفسه خللاً كان أو حراناً ) لحصول التعدي بهما جميعاً  
(ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه أو يأكل غيره رزقه) لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب  
ان يأكله ويمتنع أن يأكله غيره وأما بمعنى الملك فلا يمتنع ( والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من  
يشاء ) بمعنى خلق الضلالة والاعتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشبهة اشارة الى انه ليس  
المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق السكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً  
أو تسببه ضالاً اذلا معنى لتعليق ذلك بمشبهة الله تعالى \* نعم قد تضاف الهداية الى النبي عليه السلام  
بحازا بطريق التسبب كما تسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان بحازا كما يسند الى  
الاصنام \* ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاجتهاد ومثل هداية الله تعالى فلم يهتد  
بحاز عن الدلالة والدعوة الى الاجتهاد \* وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى  
(قوله وما يكون مستنداً الح) هذه المقدمة هي منشأ الاختلاف في الحقيقة وهي مبنية على مذهبوا  
اليه من ان ارادة القبيح قبيحة وجوابها يمنع القبح لما سبق من ان القبيح فعل المنهي لا ارادته  
ومنع عدم استحقاق الذم والعقاب لانه انما يصح لو لم يكن العبد مرتكباً للسني مكتسباً للقبيح  
من الفعل سيما في مباشرة الأسباب بالاختيار (قوله أو يأكل غيره رزقه) \* ان قيل فكيف يتصور  
الاتفاق من الرزق وقد قال تعالى (وما رزقناهم ينفقون) \* أجيب بان اطلاق الرزق على المنفق بحاز  
لانه بصدده (قوله وفي التقييد) أي بالمشبهة في الفعلين اشارة الى ان ليس معنى الهداية التي ينصف  
بها الباري تعالى بيان طريق الحق لان ذلك اليان عام في حق جميع الناس فلا فائدة للتخصيص  
والي ان ليس الاضلال الذي ينصف أيضاً به مما جاءت صيغة الانعزال فيه للوجدان أو التسببه  
كما في نحو قولهم أخطأت فلاناً أي وجدته بخيلاً وأنفسته أي سمعته فاسقاً وذلك لانه لا معنى  
حينئذ لذلك التقييد اذ لا يصح ان يقال وجدت فلاناً كذا ان شئت ولا سمعته بكذا ان شئت  
(قوله نعم قد تضاف الهداية الح) أي كما في قوله تعالى (وانك تهدي الى صراط مستقيم) \* ان هذا  
القرآن يهدي للتي هي أقوم \* ولا ضلهم \* رب انهم أضلن كثيراً من الناس) والحاز فيها كما يستفاد من  
الشرح بحاز عقلي من اسناد الفعل الى غير ما هو له لكونه سبباً في حصوله (قوله ومثل هداية الله  
فلم يهتد بحاز) أي في السكنة ومن مثله قوله تعالى (وأما نوح فهديناهم) معناه نصبنا لهم الدلائل  
الفارقة بين الحق والباطل ودعوناهم ( فاستجبوا للغي على ) ما دعوا اليه من ( الهدى ) واحتمال  
خلق الاجتهاد ثم الارتداد مع مخالفة لاجماع المفسرين بمنع صريح غيرها من الآيات (قوله وهو  
باطل الح) يقال أيضاً لو كانت الهداية بمعنى اليان لم يختلف الناس فيها لان بيان الطريق بعمهم مع  
آتهم يختلفون فمنهم المتهبني والضال. وأيضاً يلزمه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى  
والاجتهاد غير لازم لليان وأيضاً يقال في مقام المدح فلان مهدي لمن خلق فيه الهداية دون



( قوله وتقول عليه السلام اللهم اهد قومي ) وقوله تعالى ( اهدني الصراط المستقيم ) إذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب \*  
 ورد على هذا انه ينافي التفسير بالخلق ( ١٦٠ ) أيضاً على ما لا يخفى \* واعلم ان الفرض في أمثال هذا المقام من ذكر

المصير من التقاية وحمل  
 بعضها على التجوز هو الارشاد  
 الى طريق دفع تشبث  
 الحزم بالمعص والتنبية على  
 إمكان المعارضة بالعدل فتنه  
 وكن على بصيرة ( قوله  
 والمشهور ان الهداية الخ )  
 يمكن أن يقال مراد المشايخ  
 ببيان الحقيقة الشرعية  
 المرادة في أغلب احتمالات  
 الشارع والمشهور بين القوم  
 هو منه القوي أو العرفي  
 فلا مناقاة ( قوله والاما  
 خلق الكافر الخ ) إذ  
 الاصلح له عدم خلقه ثم  
 إيمانه أو سلب عقله قبل  
 التكليف والتعريض للتعيم  
 فان قلت بل الاصلح له  
 الوجود والتكليف  
 والتعريض للتعيم المقيم \*  
 قلت فلم يفعل ذلك بمن  
 مات طفلاً هذا \* وان  
 اعتبر جانب علم الله تعالى  
 على ما مر في صدر الكتاب  
 فالامر ظاهر ( قوله ولما  
 كان له من الخ ) فانهم قالوا  
 ترك الاصلح المقذور الغير  
 المضرب بخل وسفه فلزوم  
 البخل ونحوه جعل تعلق  
 قدرة الله تعالى بالترك  
 مستجيلاً أبداً ولا منة في

( انك لا تهدي من أحيت ) وقوله عليه السلام ( اللهم اهد قومي ) مع انه بين طريق الصواب  
 ودعاهم الى الامتناء \* والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصولة الى المطلوب وعندنا  
 الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والامتناء أو لم يحصل ( وما هو الاصلح  
 للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى ) \* والا لما خلق الكافر الفقير المذهب في الدنيا والآخرة \*  
 ولما كان له منة على ابداء واستحقاق شكر في الهداية واقفاة أنواع الحبرات لكونها أداء لواجب \*  
 ولما كان امتنان الله على النبي عليه السلام فوق امتنائه على أبي جهل لانه الله اذ فعل بكل منهما  
 غاية مقدوره من الاصلح له \* ولما كان لسؤال العصاة والترقيق وكشف الضراء والبسط في  
 الحصب والرخاء معنى لان ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها \* والا  
 تقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شي إذ قد أتى بالواجب \* ولعمري ان مقاسد هذا  
 الاصلح أغنى وجوب الاصلح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن نخفي وأكثر من أن نخفي  
 وذلك لتصور تظهرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس القائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبههم  
 في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلاً وسفها \*

من دعي اليها ( قوله اللهم اهد قومي ) أورده القاضي عياض في الشفاء بغير اسناد ووجه الرد به ان  
 الدعاء يستدعي عدم حصول المطلوب مع ان البيان حاصل \* وقد ورد أيضاً بقوله تعالى ( اهدنا  
 الصراط المستقيم ) لكنه رد أيضاً على التفسير بالخلق فينبغي عليه ان يفسر المطلوب هنا بزيادة  
 ما منحوه من الهدى والثبات عليه أو حصول المراتب المترتبة عليه ( قوله والمشهور ان الهداية الخ )  
 قيل يمكن التوفيق بان مراد المشايخ ببيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب احتمالات الشارع  
 والمشهور بين القوم هو المعنى القوي أو العرفي ( قوله فليس ذلك بواجب على الله تعالى ) خالف  
 في ذلك المعتزلة فذهب البغداديون منهم الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده في الدين والدنيا  
 بمعنى الاونق في الحكمة والتدبير وذهب البصريون الى وجوب الاصلح في الدين فقط بمعنى الانفع  
 واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتحسين وعلى انه فعل بكل أحد غاية مقدوره من الاصلح  
 وليس في مقدوره تعالى لطف لو فعل بالكفار لا مراً جيماً والا لكان تركه بخلاً وسفهاً ثم  
 البصريون منهم من اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فأوجب ما علم الله نفعه كالجاني فلزمه  
 ان لا يخلق الكافر أو ان يمتنه أو يسلب عقله قبل التكليف ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم ان  
 من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه لنواب قلزم ترك الواجب فيمن  
 مات صغيراً ( قوله ولما كان له منة ) أي لان لزوم البخل ونحوه عندهم لترك الاصلح جعل تعلق  
 قدرة الله تعالى به مستجيلاً وفعل الاصلح واجباً ومثل هذا الفعل لآمنة به كما انه لآمنة للاب  
 على ولده في شفقة الحيلة

مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى \* لا يقال الاب للمشفق يستوجب المنة على ولده في شفقة شرعاً وعقلاً ( قوله )  
 مع انه لا اختيار له في شفقة \* لانا نقول لآمنة في شفقة الحيلة بل في أماله الاختيارية المنبئة عنها ان وجدت

( قوله وجوابه ان منع ما يكون الخ ) حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه أحد بل هو مخير حق الله تعالى وقد ثبت انه كرم  
حكيم عليم فتركه لا يخل بالحكمة البينة فلا يجب عليه رعايته \* قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة  
قال الزعنفري في تفسير قوله تعالى ( وان تغفر لهم ذللك أنت العزيز الحكيم ) أي ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حذمتك \*  
وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة أصلح ويجوز أن يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب  
عندهم \* ولو سلم ذلك فمعنى كلامه ان الاصلح على هذا التقدير المحال ( ١٦١ ) هو المغفرة ولو سلم فالتجوز على ذلك

التقدير المحال لا يتناقض

الاستحالة ولو سلم فالكلام

مع الجمهور \* وهنا بحث

وهو انه لا شك ان ترك

نافيه الحكمة يخل بأوصافه

أو جهل فيجب عليه رعايته

والمذهب انه لا واجب

عليه تعالى أصلاً اللهم الا

أن يقال المرادني الوجوب

في الخصوصيات ( قوله ثم

ليت شعري الخ ) \* قيل

معناه اقتضاء الحكمة مع

القدرة على تركه وهذا غير

الوجوبين الذين أبطلهما \*

وجوابه أنهم جعلوا الاخلال

بالحكمة نقصاً يستحيل على

الله تعالى فلزوم المحال

يحمل الترك مستحلاً وان

صح بالنظر الى ذاته وهذا

هو مذهب الفلاسفة اذ

يجعلون إيجاد العالم لازماً

لاشتماله على المصالح

ويسندونه الى العناية الازلية

ولهذا اضطروا متأخروا

المعتزلة الى ان معنى الوجوب

وجوابه أن منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وغلبه بالعواقب يكون  
مخيراً عدلاً وحكماً \* ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق  
تاركة الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدور عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالاً  
من سفه أو جهل أو عيب أو يخل أو نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة  
الظاهرة العوار ( وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين ) خص البعض لان منهم من  
لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب ( وتعم أهل الطاعة في القبر بما يلهي الله تعالى ويريد )  
وهذا أولي بما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تعينه بناء على  
ان النصوص الواودة فيه أكثر وعلى ان عامة أهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذکر أجدر  
( وسؤال منكرو ونكير ) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن  
نبيه \* قال السيد أبو شجاع ان للصبيان سؤالاً وكذا للأنبياء عليهم السلام عند البعض ( ثابت ) كل

( قوله ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء الخ ) \* قيل معناه انه مقتضى الحكمة مع القدرة على  
الترك \* واجب بان الاخلال بالحكمة نقص يستحيل على الله تعالى فيجب صدور الفعل وهو  
مذهب الفلاسفة فانهم يجعلون إيجاد العالم لازماً لا شتماله على المصالح \* وقيل معناه ان عادة الله تعالى  
جزت بانه بفعله البينة ولا يتركه وان جاز الترك كافي سائر العاديات \* وأجيب بانه يستلزم وصف كل  
ما أخير به تعالى من أفعاله بالوجوب عليه لقيام الدليل على انه بفعله قطعاً مع أنهم لا يجعلونه واجبا  
عليه تعالى ( قوله استحقاق تاركة الذم والعقاب ) أي لا استحقاقاً شرعياً ولا عقلياً على ان بعض المعتزلة  
قد قال بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق الذم عقلاً وفي شرح المقاصد (١) ان الكلام في الوجوب بمعنى  
استحقاق الذم على الترك ( قوله العوار ) هو العيب وهو كما في القاموس مثلث العيب وفي الديوان  
ان الفصح أفصح ( قوله ان للصبيان سؤالاً ) الاصلح ان الاطفال والأنبياء لا يسألون ويلتحق بهم  
الحجابين كما في الارشاد لابن عنبيل وكذا الشهداء على ما في التذكرة للقرطبي قال لانه ورد في الحديث  
الصحيح أنهم لا يفتنون لان بركة السيوف قد كفهم يعني ان المراد الاختبار وقد شوهه ثباتهم في

(١) عبارته فيه وقد تيمسك أي من جانب المعتزلة بأن عند وجود الناعي والقدرة وانتفاء الصارف  
يجب الفعل ورد بأن ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في  
الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فإين هذا من ذاك ( منه )

{ ٣١ - حواشي المقائيد اول } عليه تعالى انه بفعله البينة ولا يتركه وان جاز الترك كافي العاديات فانما تعلم قطعاً ان جبل  
أحد لم يثقل الآن ذهباً وان جاز انقلابه \* وأجيب بأن الوجوب حيثئذ مجرد نسبة والموجب أنهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع  
من أفعاله واجباً عليه تعالى مع قيام الدليل على انه بفعله البينة ( قوله استحقاق تاركة الذم والعقاب ) فان علم هذا الاستحقاق  
بالشرع فالوجوب شرعي والافقلى وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى استحقاق تاركة الذم عند الفضل فيكون وجوباً عقلياً  
( قوله وهو ظاهر ) اذ لا معنى للذم لانه تعالى المالك على الاطلاق ولالعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في حقه تعالى

من هذه الامور ( بالدلائل السبعية ) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به التصويص  
قال الله تعالى ( النار يمرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب )  
وقال الله تعالى ( أغرقوا فادخلوا ناراً ) وقال النبي صلى الله عليه وسلم ( استزهاوا عن البول  
فان عامة عذاب القبر منه ) وقال عليه السلام قوله تعالى ( يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة  
الدنيا وفي الآخرة ) نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربني الله  
ودينني الاسلام ونبي محمد عليه السلام وقال النبي عليه الصلاة والسلام اذا قبر الميت اتمه ملكان  
أسودان أزرقان عيناهما يقال لاحدهما المنكر والآخر النكير الى آخر الحديث وقال النبي عليه الصلاة  
والسلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران \* وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى  
وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ أحادها حد التواتر \* وأنكر عذاب القبر بعض  
المعتزلة والروافض

( قوله لانها امور ممكنة  
أخبر بها الصادق ) أما  
قيد بالامكان لان النقل  
الوارد في المستعصيات العقلية  
يجب تأويله لتقديم العقل  
على النقل فان قوله تعالى  
( أرحمنا على الممرس  
استوى ) دلالة على الجلوس  
الحال على الله تعالى يجب  
تأويله بالاستبلاء ونحوه  
( قوله النار يمرضون عليها )  
عرضهم على النار احراقهم  
بها من قولهم عرض الاسارى  
على السيف أى قتلوا به  
وقوله تعالى ( ويوم تقوم  
الساعة ) دليل على ان  
المرض قبل ذلك اليوم  
( قوله أغرقوا فادخلوا  
ناراً ) وجه الاستدلال  
أن الفاء للتعقيب من غير تراخ

تلك الحالة ( قوله بالدلائل السبعية ) منها في تذيب عصاة المؤمنين حديث القبرين الوارد في الكتب  
السنن وغيرهما من رواية ابن عباس رضى الله عنه فان ظاهره يقتضى ان المعتزلة كانا مسلمين لتعميل تعذيبهما  
بأن أحدهما كان يتنى بالنسبة وبأن الآخر كان لا يستزها من البول ولقوله فيه امله بتحقيق عنهما  
ما لم ييسر كذا قيل هو المقصود من بعض طرق الحديث انهما كانا كافرين ففي كتاب الترغيب لابي موسى  
المديني من رواية جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم مر على قبرين من بني النجار هلكا في الجاهلية  
فسمعهما يمدبان في البول والنسبة في الاوسط للطبراني نحوه ( قوله لانها امور ممكنة ) قيد بالامكان  
لان المستعصيات لا تثبت بالحبر الصادق لان العقل مقدم على النقل بل يجب تسليم الخبر وتوضيح علمه  
الى الله تعالى أو تأويله بما لا يدل العقل على امتناعه ( قوله النار يمرضون عليها ) أى قبل يوم القيامة  
وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ( ويوم تقوم الساعة ) ومعنى عرضهم عليها احراقهم بها ( قوله أغرقوا  
فادخلوا ناراً ) أى في القبر لان الفاء للتعقيب وحديث ( استزهاوا عن البول ) اخرجه بذلك اللفظ  
الدارقطني وقال ان محفوظ انه مرسل عن ابن عباس وحديث نزول ( يثبت الله الذين آمنوا ) رواه  
الشيخان عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم ( قال يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت )  
نزلت في عذاب القبر يقال من ربك فيقول ربني الله ونبي محمد فذلك قوله تعالى ( يثبت الله الذين  
آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ) وحديث اذا قبر الميت أخرجه ابن حبان في  
صحيحه والترمذي في رواية أبي هريرة وقال حسن غريب بلفظ اذا أقرأ أحدكم أو الانسان وحديث  
القبر روضة أخرجه بهذا اللفظ الترمذي من حديث أبي سعيد بسند ضعيف والطبراني في الاوسط  
من حديث أبي هريرة وقال لم يروه عن الاوزاعي الا أبو بن سويد فخره ولده محمد عنه ( قوله بعض  
المعتزلة ) أى أكثر المتأخرين منهم فقد أثبت كثير من كافي المزيل وبشر بن المعمر والحياتيين  
والكشي وغيرهم ومنه القول في السؤال لكن الحياتيين والكشي ينكرون نسبة الملكين منكرات  
ونكيرا ويقولون إنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجججه اذا سئل والنكير إنما هو تقريع  
الملكين له وقال بعض المتأخرين منهم ذلك بمنى عذاب القبر يحى عن ضرار بن عمرو ونسبه  
قوم من السفهاء المعتزلة للحق وانما نسب الى المعتزلة وهم برآء منه لمخالطة ضرار اليهم



( قوله جاد لحياته ) جواز بعضهم تمذيب غير الحي ولا شك انه سفسطة وأما تمذيب المأكول بخلق نوع الحياة في بطن الأكل فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي خلال البدن قاتها تنأى وتلذذ بلا شعور سخطا - قوله لادليل لهم عليه بئس ( ) قالوا ان أعيد الوقت الاول أيضاً فهو مبدأ ولا معاد ولا فلا إعادة بعينه لان الوقت من جهة العوارض \* وأجيب أولاً بأن إعادة العين بالمشخصات المعبرة في الوجود ولا نسلم أن الوقت منها والايكزم تبدل الاشخاص ( ١٦٣ ) بحسب الاوقات \* لا يقال يحتمل أن يراد أن وقت الحدوث

مشخص خارجي \* لا نقول هنا مع انه كلام على السند مدفوع بأن المضج في الوجود ما لا ينصور هو بدونه وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة أيضاً وثانياً بأن المبدأ هو الوجود في الوقت المبدأ والوقت ههنا معاد فرضاً \* وقالوا أيضاً لو أعيد المدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه هنا خلف \* وأجيب بمنع الاستحالة فانه في التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه \* وند بحجاب تجوز التميز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء الشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغيرين من وجه \* وأيضاً لو تم ذلك لانتع بقاء شخص تازمانا والتخلل الزمان بين الشيء ونفسه \* وفيه بحث اذ الاختلاف في غير الشخصات

لان الميت جاد لحياته له ولا ادراك تمذييه محال \* والجواب انه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة التمتع \* وهذا لا يستلزم إعادة الروح الي بدنه ولا أن يتحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى ان الفرق في الماء أو المأكول في بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء يميز وإن لم تطلع عليه \* ومن تأمل في عجائب ملكة تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك فضلاً عن الاستحالة \* واعلم انه لما كانت أحوال القبر بما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردنا بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة ودليل السكك انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منها تحقيقاً وتوكيداً واعتناء بشأنه فقال ( والبعث ) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الاصلية ويبعث الارواح اليها ( حق ) لقوله تعالى ( ثم انكم يوم القيامة تبعثون ) وقوله تعالى ( قل يحيا الذي انشأها أول مرة ) الي غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد \* وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع إعادة المدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا

( قوله لان الميت جاد لحياته ) ذهب الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبرى وبعض الكرامية الى جواز تمذيب غير الحي وهو خروج عن المقول لان الجماد لاحس له فكيف ينصور تمذييه ( قوله وهذا لا يستلزم إعادة الروح ) أى انما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية (١) ( قوله أو المأكول في بطون الحيوانات ) \* ويحايتهم من أن تمذيب المأكول في بطن الأكل بخلق نوع الحياة يستلزم إحساس ذلك إلا كل مع انه ليس بمدرك له أو يستلزم تمذييه مع انه قد لا يكون مكلفاً فمنوع \* لان الدودة في الجوف وفي خلال البدن تنأى وتلذذ بلا شعور منا ( قوله وأنكره ) أى البعث بمعنى حشر الاجساد وهو المعنى بالمعاد الجسماني ( الفلاسفة ) عن آخرهم أما البعث بمعنى حشر الارواح فقط فقد أنكره الطبيعيون منهم وأثبته الالهيون والمثقلون عن جالينوس التوقف وانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هي المزاج فتعدم عند الموت فيستحيل إعادة احوالها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ ووافق على اثبات حشر الارواح كلاجساد كثير من المحققين كالحلي والفراي والراغب وأبي زيد الديوبسي ومعمر من قدماء المعتزلة وكثير من الصوفية فتلخص في المسئلة خمسة مذاهب ( قوله لادليل لهم عليه بئس ) من أدلتهم عليه انه لو جاز إعادة المدوم بعينه أى بجميع مشخصاته

(١) نقاه الشارح في شرح المقاصد قال ويشكل هذا بجوابه لنكره ونكره على ما ورد في الحديث انتهى ( منه )

لا بدفع التخلل بين الشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع في الحلال والتخلل في الشخص الباقي ( قوله لان مرادنا الخ ) ذهب البعض الى إعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى ( كل شيء هالك الا وجهه ) \* وأجيب بأن هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل المطلوب بالمركات خواصها وآثارها فالفرق اهلاك لكل

ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويبعد روحه اليه سواء سمي ذلك إعادة الممدوم بعينه أو لم يسم \* وبهذا سقط ما قالوا أنه لو أكل انسان انسانا بحيث صار جزءاً منه ذلك الاجزاء إما ان تماد فيها وهو محال أو في أحدهما فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه وذلك لان المعاد أعادها الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا أصلية \* فان قيل هذا قول بالتأسيخ لان البدن الثاني ليس هو الأول لما ورد في الحديث من أن أهل الجنة مجرد مرد مكحلون وان الجهنمي ضره مثل جبل أحد ومن هنا قال من قال ما من مذهب الاوالتأسيخ

لجاز إعادة وقته الأول لانه من جعلها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدئاً عن حيث أنه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الأول \* وجوابه اما لان لم ان الوقت من الشخصات المنبثقة في الوجود الخارجي والاي لازم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات وتغير الاعتبارات والاضافات لا يتأني الوحدة الشخصية بحسب الخارج \* ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الأول يكون مبتدأً ألبتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع أولاً لا الواقع في الزمان الأول والمعاد هو الواقع تألياً لا الواقع في الزمان الثاني \* ومنها قولهم لو أعيد الممدوم بعينه لزم تداخل القدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة \* وجوابه بتمنع البطالان بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تداخل العدم بين زماني وجوده بعينه ولا استحالة فيه \* وأجيب أيضاً بالتمنع لجواز أن تتمايز المعاد والمبتدأ بموارض غير متشخصة في الخارج بأن تبقى الشخصات بعينها وتختلف تلك الموارض فيكون تداخل العدم بين متغيرين من وجه وليس بمحال \* وبالتفرض بأنه لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زماناً والا لتداخل الزمان بين الشيء ونفسه \* ورد ذلك \* أما المتع فبان الاختلاف في غير الشخصات لا يدفع التداخل بين الشخصات ونفسها وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فلا يتدفع ذلك المحذور \* وأما التنقض فبالفرق بأن معني التداخل قطع الاتصال والوقوع في الحلال وهو غير متصور في الشخص الباقي \* ومنها لجواز جاز أن يوجد ابتداء ما بمثاله في الماهية وجميع الموارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لانه يستلزم الانثنية بدون التمايز \* وجوابه منع امكان وجوده بهذا المعنى اذ لا تعدد بدون تمايز \* على أنه منقوض بالمبتدأ اذا فرض له مثل ( قوله يجمع الاجزاء الاصلية ) وبمازها مع التفريق لا بنافي وصفها بالهلاك في قوله تعالى ( كل شيء هالك ) لان هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة على ما سبأني والمطلوب بالجواهر انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم وبالمركبات خواصها وآثارها ولا شيء من ذلك يحصل عند التفريق هذا وقد ذهب البعض الى ان تلك الاجزاء تنعدم أصلاً ثم توجد لظاهر الآية السابقة وما ورد به الخبر الصحيح من ان كل ابن آدم بضئ الا عجب الذنب \* قال في المواقف والحق انه لا يجزم في المسئلة لعدم الدليل على شيء من الطرفين وكذا في شرح المقاصد وهو اختيار امام الحرمين ( قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل ) فلا يجب إعادة فيها بل في المأكل ان كانت أجزاء أصلية منه \* فان قيل يحتمل ان تتولد من الجزء الاصل للمأكل نطفة يتولد منها شخص آخر \* قلنا الفساد إنما هو في وقوع ذلك لاني أمكانه قلل الله تعالى بحفظها من ان تصبح جزءاً لبدن آخر فضلاً عن ان تصبح جزءاً

( قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا أصلية )  
\* فان قيل يحتمل ان يتولد من الاجزاء الاصلية للمأكل نطفة يتولد منها شخص آخر \* قلنا لم الله تعالى بحفظه من ان يصير جزءاً لبدن آخر فضلاً عن ان يصير نطفة وجزءاً أصلياً والفساد في الوقوع لاني الجواز ( قوله وان الجهنمي ضره مثل جبل أحد ) قبل ذلك بالاستفاضة لا بضم زائد واللازم تنزيهه بلا شركة في المعصية وفي بحث \* لان العذاب للروح المتعلق به

فيه قدم واستخ \* قلنا انما يلزم التاسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخاً كان نزاعاً في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة إعادة الروح الي مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخاً ام لا (والوزن حق) لقوله تعالى (والوزن يومئذ الحق) والميزان عبارة عن ما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كقيته \* وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان امكن اعادة ما لم يمكن وزنها ولاها معلومة لله تعالى فوزنها عبث \* والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون أعمال الله تعالى معللة بالاعراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعتنا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بأيمانهم وللكافرين بشكائهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى (ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً) وقوله تعالى (فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً) وسكت المصنف عن ذكر الحجاب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعماً منهم انه عبث والجواب مآثر (والسؤال حق) لقوله تعالى (لئن لم يكن لهم آية) ولقوله عليه السلام (إن الله تعالى يدني المؤمن فيضع عليه كتفه ويستره فيقول أتعرف ذنبك كذا أتعرف ذنب كذا فيقول نعم أي رب حتى اذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وأنا أصلها \* وحديث أهل الجنة جرد مرد أخرجه الترمذي وقال هو حسن قريب من رواه معاذ بلفظ يدخل أهل الجنة الجنة جرداً مرداً مكحلين بني ثلاث وثلاثين \* وحديث أن الجهنمي ضره مثل أحد أخرجه أحمد عن أبي هريرة بلفظ ضر من الكافر مثل أحد ورواه أيضاً مسلم بلفظ ضر من الكافر أو ناب الكافر مثل أحد (قوله قلنا انما يلزم التاسخ الخ) حاصل الجواب ان التاسخ مغايرة البدن بحسب ذوات الاجزاء لا بحسب الهيئة والتركيب كالتيار هنا (قوله والعقل قاصر عن إدراك كقيته) ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملاً بالحقيقة لامكانها وفي السنة ما يشهد لذلك كحديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم فان فيه ان سجلات النيات توضع في كفة والبطاقة في كفة وان السجلات تطيش والبطاقة تنقل وهو يدل أيضاً على خلاف ما زعمه بعضهم من ان علامة ثقل الكفة ان ترتفع وعلامة خفتها ان تنخفض (قوله وانكره المعتزلة) أي عن آخرهم كما في المواقف الا ان منهم من أحاله عقلاً ومنهم من جوزه ولم يحكم بنبوته كما في الهزيل وبشر بن المتحر وعلى الاولين يحمل البعض الذي اقتصر في شرح المقاصد على نقل الانكار عنه حيث قال وانكره بعض المعتزلة ذهاباً الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت (قوله قد ورد في الحديث الخ) أي كما في حديث البطاقة الذي سبقت الاشارة اليه والحصص المستفاد من قوله هي التي توزن بضميمة انتفاء وزن غيرها ثقلاً وان صح لجواز ان يجسد الاعمال بمعنى ان يخلق الله بحسبها أجساماً نورانية وأجساماً ظلمانية فتوزن \* وحديث ان الله تعالى يدني المؤمن أخرجه الشيخان عن ابن عمر والمراد بالدنو فيه قرب الكرامة لا قرب المسافة وبالمؤمن الجنس اذ لا عهد في الخارج فهو في المعنى كالنكرة وبالكتف الجانب ومعنى وضع الله كتفه على عبده عنايته به وصونه عن الخزي بين أهل الموقف وحكمة تقديم المسند اليه في قوله وأنا أغفرها إعادة التخصيص لان الذنوب لا يغفرها يومئذ الا الله

(قوله قلنا انما يلزم التاسخ الخ) حاصل الجواب ان التاسخ مغايرة البدن بحسب ذوات الاجزاء والتفسير هنا في الهيئة والتركيب وقد يستوهم ان حاصله منع التيار بناء على ان البدن الثاني مخلوق من أجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعرض بأن قوله تعالى (كلما مضت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) يدل على تغير الجلود مع اتحاد أجزائها بناء على تغير الهيئة والتركيب \* وأنت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل بل تجعل الحسنات أجساماً نورانية والسيئات أجساماً ظلمانية



(قوله لقوله تعالى انا اعطيتك الكون) بشير الى ان الكون هو الحوض والاصح انه غيره فانه نهر في الجنة والحوض في الموقف (قوله وربحه أطيب من المسك) ويجوز أن يكون له طعم لذيق فيلذذ بربحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع (قوله) من شرب منها فلا يظلم أبداً) ويجوز أن لا يشربه الا من قدر له عدم دخول النار أو لا يعذب بالظلم من شربه وان دخل النار (قوله) أدق من الشعر وأحد من السيف) هكذا ورد في الحديث الصحيح المشهور ان الميزان قبل الصراط وما ورد من ان الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك يوم المحشر فقال عليه السلام على الصراط فان لم يجدوا فعلى الميزان فان لم يجدوا فعلى الحوض فوجه ان الطلب في الميزان المرتبة يجوز أن يتأنف من كل طرف على انه رواية ضريبة فلا تعارض المشهور

أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسنة وأما الكفار والمثاقبون فينادي بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى (أنا أعطيتك الكون) ولقوله عليه السلام (حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من اللبن وربحه أطيب من المسك وكبزه أكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظلم أبداً) والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر محدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف بصره أهل الجنة ويزل فيه أقدامها النار \* وأنكره أكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان أمكن فهو تعذيب للمؤمنين \* والجواب ان الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في شأنهما أشهر من أن نخفي وأكثر من أن نحصى \* ونسلك المتكبرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك أوفى عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتصام وانما لم يقل وأنا سترتها لان السر في الدنيا كان با كتاب من العبد (قوله انا اعطيتك الكون) كذا في شرح المقاصد أيضاً وهو يقتضي ان المراد بالكون هو الحوض كما نقل عن عطاء والاصح خلافه وان الكون نهر في الجنة والظاهر ان المراد به في الآية الخير الكثير المفرط الكثرة من العلم والعمل وسائر ما أنعم به عليه في الدارين \* وحديث حوضي مسيرة شهر رواه الشيخان عن عبد الله بن عمرو بن العاص يرفعه بلفظ حوضي مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن وربحه أطيب من المسك وكبزه كنجوم السماء من شرب منه لا يظلم أبداً وفي رواية حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من الزرق (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) ورد ذلك في مسند الإمام أحمد عن عائشة مرفوعاً بسند فيه ابن أبي شيبة وفي مسلم عن أبي سعيد الخدري ما يوافقه \* والمشهور ان الميزان قبل الصراط وان الحوض قبل الميزان وحكي بعض السلف كأبي طالب المكي ان الحوض يورد بعد الصراط وهو غلط والموافق لظاهر الاحاديث الصحيحة ما سبق وما رواه الترمذي عن أنس انه صلى الله عليه وسلم قال له اطلبني عند الصراط فان لم تجد ف عند الميزان فان لم تجد ف عند الحوض فع مخالفته للمشهور مؤول بان الطلب في الميزان المرتبة يجوز ان يتأنف من كل طرف (قوله وأنكره أكثر المعتزلة) أي كالقاضي عبد الجبار ومن تبعه وزد فيه قول الجبائي نقياً وأبناً وذهب أبو الهيثم وبشر بن المفضل الى جوازه دون الحكم بوقوعه (قوله الى غير ذلك مما ورد في الحديث) أي كحديث مسلم عن أبي هريرة قال فيه فيمر أولكم كالبرق ثم كالريح ثم كمر الطير وبشد الرجال وفي رواية للطبراني عن ابن مسعود منهم من يمر كالبرق ثم كالريح ثم كجري الفرس ثم كسي الرجل ثم كشي الرجل (قوله ونسلك المتكبرون الخ) \* تقريره ان الجنة والنار لو وجدتا فلما في عالم العناصر أو في عالم الافلاك أو في عالم آخر والكل محال. أما الاول فلان عالم العناصر لا يسع جنة عرضها السموات والارض ولانه لا معنى للتنازع الا عود الارواح الى الأبدان مع بقائها في عالم العناصر. وأما الثاني ولثالث فلان الافلاك لا يجوز عليها الخرق والالتصام ووجودهما فيها أو في عالم آخر يستلزم جواز ذلك لان حصول التصريات فيهما

( قوله واسكنهما الجنة ) والقول بأن تلك الجنة كانت بستاناً من بساتين ( ١٦٧ ) الدنيا مخالف لأجماع المسلمين وقد

وهو باطل \* قلنا هذا مبني على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه ( وهما ) أي الجنة والنار ( مخلوقتان الآن موجودتان ) تكثير وتوكيد \* وزعم أكثر المعتزلة أنهما إنما يخلقان يوم الجزاء \* لناقص آدم عليه السلام وحواء عليها السلام واسكنهما الجنة والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل ( أعدت للذين \* وأعدت للكافرين ) إذ لا ضرورة في المدول عن الظاهر \* فإن عورض بمثل قوله تعالى ( تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً ) قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارض \* قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى ( أكلها دائم ) لكن اللازم باطل لقوله تعالى ( كل شيء هالك إلا وجهه ) \* قلنا لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وإنما المراد بالدوام أنه إذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على أن الهلاك لا يستلزم القضاء بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به \* ولو سلم فيجوز وهبوط آدم من الجنة بقتضيه وحاصل الجواب أن مبني الدليل على أصل قلبي فاسد عندنا وهو امتناع الخرق والالتزام على أن وصف الجنة بأن عرضها كعرض السموات والأرض ليس للتحديد بل هو في التحقيق كتابة عن سعة الجنة وبساطتها بما يفيد هذا التشبيه من تقدير عرضها بأوسع ما علمه الناس بالمشاهدة من خلقه وأبسطه قريباً على الإذهان وليس التنازع عود الأرواح إلى أبدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم ( قوله وهما مخلوقتان ) إلى هذا ذهب جمهور المسلمين ومنهم من المعتزلة الحيائي وبشر بن المتمر وأبو الحسين البصري \* قال في شرح المقاصد ولم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع ومحت المرش تشبهاً بقوله سقف الجنة عرش الرحمن وإن النار تحت الأرضين السبع ( قوله وزعم أكثر المعتزلة ) أي كمباد الصيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار وغيرهم ( قوله واسكنهما الجنة ) حملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمرغمة لأجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار ثبوتها ثبوتها ( قوله في المدول عن الظاهر ) أي كان نحمل على التمييز عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققة مثل ونفع في الصور ونادى أصحاب الجنة ( قوله نجعلها للذين ) أي لأن المعنى نجعلها لأجلهم لأن احتمال كون المجرور مفعولاً ثانياً لتجعل وإن المعنى نجعلها كائناً لهم فيجوز أن تكون مخلوقة بعبده أن المتبادر من جعل الدار لزيد نمكنه من النمك فيها لا نمكنه فيها بالفعل وذلك لازم لوجود الجنة ( قوله ولو سلم ) أي أن المفاد نجعلها في المستقبل وإن الظاهرين تمارضاً قساقطاً فقصة آدم لكونها قطعية تبقى سالمة عن المعارض ( قوله أكلها ) هو بضم الهزء مع ضم الكاف وسكونها على اختلاف القرائين ما يؤكل \* وأورد على الاستدلال أن المراد بالشيء هو الموجود للطلق لا الموجود وقت النزول فقط كما في قوله تعالى ( خالق كل شيء ) ونحوه فهو مشترك الالتزام ( قوله وإنما المراد بالدوام الخ ) يعني أن المراد الدوام العرفي لا الحقيقي كما في نوع الثمار متلاقاة بعد دائماً وإن انقطع في بعض الأوقات ويحتمل أن لا يخلل بين فناء الشخص وخلق مثله زمن فيكون النوع دائماً على الحقيقة ويجوز أن يجاب أيضاً بخصيص الجنة والثمار من آية الهلاك جمعاً بين الأدلة ( قوله بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به ) لا يقال إن

يعد دائماً بحسب العرف وإن انقطع في بعض الأوقات \* ولك أن تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع أصلاً ( قوله بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به ) أي المقصود منه فلا يرد أن ما لا يفي يدل على وجود الصانع وهي من أعظم النافع

ان يكون المراد ان كل ممكن فهو محال في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة المدم (باعتبار لا نفيان ولا نفي اهلها) أي ظاهراً لا بطراً عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق القرقيصين (خالدين فيها أبداً) \* وأما ما قيل من أنهما بهلكا ولو لحظة تخفيفاً لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) فلا ينافي البقاء بهذا المعنى \* على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء \* وذهبت الجمعية الى أنهما ينفيان ونفي اهلها وهو قول باطل يخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلاً عن حجة (والكيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة: الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، وقذف المحصنة، والزنا، والفرار عن الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والاحلاد في الحرم، وزاد أبو هريرة رضي الله عنه أكل الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر \* وقيل كل ما كان مفسدة مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه \* وقيل كل ما نوءد عليه الشارع بخصوصه \* وقيل كل معصية أصغر عليها البعد فهي كبيرة وكما استغفر عنها فهي صغيرة \* وقال صاحب الكفاية والحق أنها اسمان اضافيان لا يبرقان بذاتيهما

(قوله الشرك بالله) ان أريد به مطلق الكفر فالحسب مستدرج فيه لانه كفر بالاتفاق والافسار أنواع الكفر نقي مضارحة (قوله اسمان اضافيان) هذا بخلاف ظاهر قوله تعالى (ان تجنبوا كبار ما نهون عنه نكفر عنكم مبائكم) والتوجيه ما سبق من ان المراد بالكبار جزئيات الكفر

وجود ما لا يفي دليل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع \* لا تأقول المراد الانتفاع المقصود من الشيء اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صلح لمنفعة أخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري من كل جوهر الدلالة عليه وان صالح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب (قوله فروى ابن عمر أنها تسعة) أي بتقديم التاء رواء عنه الخطيب في كفايته مرفوعاً بلفظ الكبائر تسع: الاشرار بالله، وقتل نسمة، والفرار من الزحف، وقذف المحصنة، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والاحلاد في المسجد، والذي يستحسر بكاء الوالدين من العقوق، وأخرجه البخاري في الادب واقتصر عنه موقوف عليه وليس في شيء من الروايتين ذكر الزنا والسحر نعم وردا في حديث رواء الخطيب أيضاً عن أيوب بن عتبة وفيه الكبائر سبع بتقديم السين وورد أيضاً عند السحر بدل الذي يستحسر في رواية أخرجه أبو داود والطبراني في الكبير بسناد حسن عن عمير البني وقد فسر الذي يستحسر بالذي يأس من روح الله (قوله وراد أبو هريرة أكل الربا) أي ورد في حديثه روايته وهو عند الشيخين منه مرفوعاً بلفظ اجنبوا السبع الموضات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات \* ثم المراد بالسحر هنا ما لا يتضمن كفراً كفعل ما فيه هلاك انسان أو مرضه واما ما يتضمنه كسحر يتضمن عبادة كوكب فهو داخل في الشرك اذ المراد به مطلق الكفر فيسقط ما قيل ان الشرك ان أريد به مطلق الكفر فالحسب مستدرج فيه لانه كفر بالاتفاق فيكون مستدركا والا خرج سائر أنواع الكفر (قوله وقيل كل ما كان مفسدة الخ) هذا ما قاله الشيخ عن الدين في قواعده ومثل له بدلالة المسالك الكفار على عورات المسلمين مع علمه بانهم يستأصلونهم بدلالته وبالاتقان بين الناس المقتضي الى قتالهم وبمسالك المرأة لازناً فان ذلك أعظم مفسدة من التولي يوم الزحف ومن مطلق القتل ومن قذف المحصنات (قوله وقيل كل ما نوءد عليه الشارع) هذا هو المشهور ونقله الرافعي عن الأكثر قال وهو الاوفق لما ذكره عند تفصيل الكبائر لكنهم أسبل الى ترجيح القول بأنها ما توجب حداً (قوله اسمان اضافيان) لا يخالفه



فكل معصية اذا اُضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اُضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذا لا ذنب أكبر منه \* وبالجملة المراد منها ان الكبيرة التي هي غير الكفر (لا يخرج العبد المؤمن من الايمان) لقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان \* خلافاً للمنزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) أي العبد المؤمن (في الكفر) \* خلافاً للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضاً كافر وأنه لا واسطة بين الكفر والايمان \* لنا وجوه \* الاول ما سيجي من ان حقيقة الايمان هو التصديق القاطع فلا يخرج المؤمن عن الانصاف به الا بما يتنافى ويجرد الاقدام على الكبيرة لخطبة شهوة أو حجة أو لفظة أو كل خصوصاً اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا يتنافى \* نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستحلاف كان كفراً لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع اشارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالأدلة الشرعية كوجود العصم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما يثبت بالأدلة انه كفر \* وبهذا يحل ما يقال ان الايمان اذا كان مبلوغة عن التصديق والاقتران ينبغي أن لا يصير المقر المصدق كافر بشئ من أقوال الكفر وأفعاله ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك \* الثاني الآيات والاحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على الصالح كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) كسب عليكم القصاص في القتل وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحاً) وقوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) الآية وهي كثيرة \* الثالث إجماع الأمة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن \* واحتجت المعتزلة بوجهين \* الاول ان الأمة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق \*

قوله تعالى (ان تجنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) لان المراد بالكبائر فيه كما سيأتي جزئيات الكفر (قوله خلافاً للمعتزلة) في كلام المتأخرين منهم ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق أو بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والمعظيم وهو الذي نسبة الايمان الكامل ونسبته فيه الاعمال ونسبته عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان ومنزلة الكفار بالاتفاق وكان هذا رجوع منهم عن المذهب والا قد ساءوا هم مصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة (قوله بل الصغيرة أيضاً) هذا مذهب جمهورهم ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة (قوله توحية أو أنفة) الأنفة الاستكبار وفي البارة استدراك لان الحجة هي الأنفة كافي القاموس وغيره (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال) أي على وجه يفهم ان ذلك الذي أقسم على القتل بعده حلالاً اما الاستحلال بمعنى اعتقاد الحل فهو نفس التكذيب كما سيأتي

(قوله بطريق الاستحلال)  
أي على وجه يفهم منه عدم  
حلالا قاتن الكبيرة على  
هذا الوجه علامة عدم  
التصديق القاطع



(قوله من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول على الترك (١٧١) مستحلا أو على كفران النعمة

(قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وقوله تعالى (لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى)  
 وقوله تعالى (ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين) الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظواهر  
 للتصريح القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا اجماع المتقدم على ذلك على ما مر والخواارج  
 خوارج عن ما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يفر أن يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم  
 اختلفوا في انه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع  
 وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المني والحسن والكفر نهاية في الجناية  
 لا يمتثل الاباحة ورفع الحرمة أصلا فلا يمتثل المنع ورفع الترامة وأيضاً الكافر يستغنى حقا ولا  
 المهد الذي بيننا وبينهم الصلاة من تركها فقد كفر (قوله وفي ان العذاب مختص بالكافر) أي  
 ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد ونحو لقوله تعالى (ربنا انك من تدخل  
 النار فقد أخرجته) (قوله الى غير ذلك) كقوله تعالى (وكل مجازي الا التكفير) فانه يدل على  
 ان الفاسق كافر لا مجازي لقوله تعالى (ومن قتل مؤمناً متعمداً جزاءه جهنم) وكقوله تعالى (وأما  
 الذين فسقوا فأولاهم النار) فان تمامها يدل على ان كل فاسق كافر وكقوله عليه الصلاة والسلام من  
 مات ولم يحج فليمت ان شاءم يودياً وان شاء نصراً (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) فيقال في  
 الآية الاولى ان كلمة من للجنس فتم بالنفي والمراد ومن لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلا ولا نزاع في  
 كونه كافراً أو ان المراد بما أنزل هو التوراة بقرينة سياق الآية فيختص من لم يحكم باليهود لانا  
 لم نعبء بالحكم بالتوراة وقد يجاب بان الحكم هو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق لما  
 أنزل الله اكنه يخالف السياق وفي الثانية ان الحصر ادعائي لان الكافر ابتداء كذلك فليس  
 الكافر مطلقاً منحصراً في التحقيق فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل وكذا  
 في الثالثة والرابعة لان كلا من الزاني وشارب الخمر معذب مع انه ليس بمكذب وفي الخامسة ان  
 المراد الحزى الكامل وفي الحديث انه محمول على الترك مستحلا أو على كفران النعمة على ان  
 الرواة آحاد فلا يمارض الاجماع للمعتمد قبل حدوث المخالفين ويقال في أولى الآيتين الباقيتين ان  
 الجزاء يعم الثواب والعقاب فيجب ترك ذلك الظاهر وحمل الجزاء على جزاء مخصوص بالكافر  
 كما يدل عليه قوله تعالى (ذلك جزيناكم بما كفروا) وفي الاخرى ان الكلام تفصيل لما قبله وقد سبق  
 ان المراد بالفاسق فيه هو الكافر وفي الحديث انه وارد على سبيل الاستعظام والتعليق مع احتمال  
 الاستعلال (قوله لا يفر أن يشرك به) أي ان يكفر به وانما اختار لفظ الشرك لان العرب كانوا  
 مشركين (قوله باجماع المسلمين) اتفق أهل الملة على ان وعيد المشرك المعتاد لا ينقطع وأما الكافر  
 الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى الحق فزعم الجاحظ ومن تابعه في ذلك ان وعيده ينقطع لانه  
 معذور (قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا) المراد به المعتزلة ذهبوا الى ذلك لما ذكر من الأدلة  
 اللبينة على ما قالوا به من القبح العقلي ومن تليل أفعال الله تعالى بالأفراض وهي مع بطلان  
 ما بنيت عليه مردودة بانه يجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل آتية الحسن دونه على  
 غير تعذيب المسيء مثل آتية الحسن دونه ثم ان نهاية الكرم يقتضي المنع عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاءه الا بدعوى بلا دليل

وكقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى  
 (ان العذاب على من كذب وتولى) وقوله تعالى (لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى)  
 وقوله تعالى (ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين) الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظواهر  
 للتصريح القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا اجماع المتقدم على ذلك على ما مر والخواارج  
 خوارج عن ما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يفر أن يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم  
 اختلفوا في انه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع  
 وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المني والحسن والكفر نهاية في الجناية  
 لا يمتثل الاباحة ورفع الحرمة أصلا فلا يمتثل المنع ورفع الترامة وأيضاً الكافر يستغنى حقا ولا  
 المهد الذي بيننا وبينهم الصلاة من تركها فقد كفر (قوله وفي ان العذاب مختص بالكافر) أي  
 ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد ونحو لقوله تعالى (ربنا انك من تدخل  
 النار فقد أخرجته) (قوله الى غير ذلك) كقوله تعالى (وكل مجازي الا التكفير) فانه يدل على  
 ان الفاسق كافر لا مجازي لقوله تعالى (ومن قتل مؤمناً متعمداً جزاءه جهنم) وكقوله تعالى (وأما  
 الذين فسقوا فأولاهم النار) فان تمامها يدل على ان كل فاسق كافر وكقوله عليه الصلاة والسلام من  
 مات ولم يحج فليمت ان شاءم يودياً وان شاء نصراً (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) فيقال في  
 الآية الاولى ان كلمة من للجنس فتم بالنفي والمراد ومن لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلا ولا نزاع في  
 كونه كافراً أو ان المراد بما أنزل هو التوراة بقرينة سياق الآية فيختص من لم يحكم باليهود لانا  
 لم نعبء بالحكم بالتوراة وقد يجاب بان الحكم هو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق لما  
 أنزل الله اكنه يخالف السياق وفي الثانية ان الحصر ادعائي لان الكافر ابتداء كذلك فليس  
 الكافر مطلقاً منحصراً في التحقيق فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل وكذا  
 في الثالثة والرابعة لان كلا من الزاني وشارب الخمر معذب مع انه ليس بمكذب وفي الخامسة ان  
 المراد الحزى الكامل وفي الحديث انه محمول على الترك مستحلا أو على كفران النعمة على ان  
 الرواة آحاد فلا يمارض الاجماع للمعتمد قبل حدوث المخالفين ويقال في أولى الآيتين الباقيتين ان  
 الجزاء يعم الثواب والعقاب فيجب ترك ذلك الظاهر وحمل الجزاء على جزاء مخصوص بالكافر  
 كما يدل عليه قوله تعالى (ذلك جزيناكم بما كفروا) وفي الاخرى ان الكلام تفصيل لما قبله وقد سبق  
 ان المراد بالفاسق فيه هو الكافر وفي الحديث انه وارد على سبيل الاستعظام والتعليق مع احتمال  
 الاستعلال (قوله لا يفر أن يشرك به) أي ان يكفر به وانما اختار لفظ الشرك لان العرب كانوا  
 مشركين (قوله باجماع المسلمين) اتفق أهل الملة على ان وعيد المشرك المعتاد لا ينقطع وأما الكافر  
 الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى الحق فزعم الجاحظ ومن تابعه في ذلك ان وعيده ينقطع لانه  
 معذور (قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا) المراد به المعتزلة ذهبوا الى ذلك لما ذكر من الأدلة  
 اللبينة على ما قالوا به من القبح العقلي ومن تليل أفعال الله تعالى بالأفراض وهي مع بطلان  
 ما بنيت عليه مردودة بانه يجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل آتية الحسن دونه على  
 غير تعذيب المسيء مثل آتية الحسن دونه ثم ان نهاية الكرم يقتضي المنع عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاءه الا بدعوى بلا دليل



( قوله والمنزلة بخصوصها الخ ) قد بطن { ١٧٢ } ان الضمير للآيات والاحاديث فيمترض بأنه لا يصح التخصيص بالكثير

المقرونة بالتوبة في قوله تعالى ( ان الله لا يغفر ان يشرك به ) الآية اذ المغفرة بالتوبة نعم للشرك بل كل عامر مع ان التعليق بالنية يفيد البضية وايضاً هي واجبة لعدم فلا يظهر لتعليق قاتلة وكذا لا يصح التخصيص بالصغار لان مغفرة الصغار عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم أن يقولوا كفة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغار جماعاً بين الأدلة ولا سلم عموم مغفرة الصغار اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ( قوله انما تدل على الوقوع ) انما استطرذ ذكره هنا رداً لتسليم هذه الآية في الجواب أيضاً والجواب هنا قوله وقد كثرت النصوص الخ ( قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ ) هذا مذهب الاشاعرة ومن مجذو حذرهم وفيه جواب آخر ( قوله وهو تبديل للقول ) بل كذب متف بالاجماع وأقول لعل مرادهم ان الكريم انا أخبر بالوعيد قال لا تاتي بشيء ان ياتي

أخباره على الحقيقة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل

{ عا }

يطلب له عقواً ومختره فلم يكن العفو عنه حكمة \* وايضاً حوا اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب ( ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار ) مع التوبة أو بدونها خلافاً للمنزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على نبوته والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة \* والمنزلة بخصوصها بالصغار وبالكبار المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين \* الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة \* والجواب أنها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون التوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمخفون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال

ان نهاية الكرم ينتهي العفو عن نهاية الجناية فعدم احتمال ما هو نهاية في الجناية للعفو ممنوع \* وبان عدم طلب العفو لا يرجب انتفاء الحكمة \* وبان قولهم فيوجب جزاء الابد دعوى لا دليل عليها ( قوله خلافاً للمنزلة ) اي في منعهم العفو عن الكبار التي لم تقتض بالتوبة ( قوله والمنزلة بخصوصها الخ ) يريد انهم يحملون الآيات والاحاديث على العفو عن الصغار أو عن الكبار بعد التوبة ويحملونها مقصورة على ارادة ذلك لا تمتداه الى ارادة غيره ايضاً \* ويقال عليهم ان ما ذكر من التخصيص مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بغير قرينة ومخالفة لا قايول من يتد به من المتسرين بلا ضرورة بما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ( ان الله لا يغفر ان يشرك به ) الآية فان المغفرة بالتوبة نعم للشرك وما دونه فلا تصح التفرقة وكذا تم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبضية وكذا مغفرة الصغار فانها عامة \* على ان في التخصيص بها اختلافاً بالمقصود اعني نهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في النجس بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية ( قوله وتمسكوا بوجهين ) اعلم ان المنزلة بعد اتفاقهم على منع العفو عن الكبار بدون التوبة اختلفوا فذهب البصريون وبعض البغدادية الى جوازه عقلاً وان الامتناع سمي وذهب الكوفي وآباعه الى امتناعه عقلاً ايضاً واستند هؤلاء الى ما سيجي من ان العفو فيه اغراء على القبيح وتمك الاولون بالنصوص الواردة في وعيد الفساق كقوله تعالى ( ومن يعصي الله ورسوله قال له فارجعهم ) وقوله تعالى ( وان الفجار لني جحيم ) قالوا واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل ( قوله والجواب الخ ) تقريره ان يقال ما ذكر من النصوص على تقدير عمومها لاصحاب الكبار وشمولها لكل مرتكب كبيرة لم يتب منها أي بعد تسليم كون الصبيغ فيها للسموم انما تدل على وقوع العقاب دون وجوبه اذ لا شبهة في ان الوقوع مع عدم الوجوب لا يستلزم خلفاً ولا كذباً والمتنازع انما هو الوجوب دون أصل الوقوع \* ثم انما معارضة بالآيات الدالة على العفو والنفذ ان المتأولة ايضاً لاصحاب الكبار كقوله تعالى ( ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ) فيخصص المذنب المغفور بحشة الله تعالى من تلك العمومات فيكون خارجاً عنها بمنزلة التائب هذا على رأي من يمنع الخلف في الوعيد لانه كذب وتبديل للقول وهو قول المحققين من المتأريدية أما من يجوز ولا يجمله فخصاً بل يعمده كراماً كالأشعرية ومن وافقهم فيجيبون ايضاً بان تحقق الوعيد لا يستلزم الوقوع فضلاً عن وجوبه ( قوله كيف وهو تبديل للقول ) يمكن ان يوجه

(قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أي من غير قطع بالوقوع وعنده لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الأدلة فلا نبات الجزء الأول من الدعوى مع أن الخصم لا ينكره فتأمل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصله أن التكفير مقيد بالمشيئة فلا قطع بالوقوع إذ المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشغالها ومفردة ما عدا الكفر غير متينة بالإجماع ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبقى التقيد بلا دليل والتبليق بالاجتناب بلا فائدة لأنه يجوز مفردة الصفات بدونه (قوله والشفاعة) أي المقبولة (ثابتة) لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح بحرم أهل الكبائر بطريق الأولى \* لأننا نقول لا نسلم الملائمة لأن جزاء الأدنى لا يلزم أن يكون جزاء الأعلى الذي له جزاء آخر عظيم ولو سلم فصل المراد حرمان الشفاعة أو حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة أو لعدم الدخول في النار أو في بعض موافق

الله تعالى (ما يدل القول لدي) \* الثاني أن المذهب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على الذنب وأغراه للغير عليه وهذا يناقض حكمة إرسال الرسل وهو الجواب أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلاً عن العلم \* كيف والعصوبات الواردة في الوعيد المقرونة بزيادة من التهديد ترجع جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد وكفى به زاجراً ( ويجوز العقاب على الصغيرة ) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) ولقوله تعالى (لا يفادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها) والأحصاء أنما يكون بالسؤال والمجازاة إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث \* وذهب بعض المستزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يحجز تعذيبه لا بمعنى أنه مجتمع عقلاً بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمية على أنه لا يقع لقوله تعالى ( أن تحنبوا كبائر ما تنهون عنه فمكفر عنكم سيئاتكم ) \* وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لأنه الكامل وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم أو إلى أفراد القائمة بأفراد المخاطبين على ما نهى من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقضي إقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم وليسوا بياهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق إلا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ويتعلق به قوله ( إذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر المأفية من التكذيب المنافي للتصديق وهذا تؤول التصوص الدالة على تخليد المعصاة في النار أو على سلب اسم الإيمان عنهم ) والشفاعة ثابتة للرسل وللأخبار في حق أهل الكبائر ( المستفيض من الأخبار )

كما قبل من أن السكرم إذا أخبر بالوعيد قال لا تقي بشأنه أن يبنى أخباره على المشيئة وإن لم يصح بذلك فإذا قال لأعذب الظالم مثلاً فتدبره أن لم أعف أو إلا أن أسامحه أو أنكر عليه ونحو هذا وهذا القيد قد عرف من عادة العرب في إيمانها ومن إخبار الشارع عن ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجز له ومن أوعده على عمل عقاباً فهو بالخيار إن شاء عذبه وإن شاء غفر له قال ذلك ابن الصلاح والحديث في البعث والنشور للبيهقي وغيره من رواية أنس (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أي جوازاً لا قطع منه بالوقوع ولا بعده لعدم دليل واحد منهما مع ما ذكر من التصوص الدالة على أصل الجواز (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) والمعنى إن تحنبوا سائر أنواع الكفر من الإشراك والتعصب واليهود وغيرها أو إن اجتنب كل شخص منكم الكفر فكفر عنكم سيئاتكم صغيرها وكبيرها أي أن شئنا لأنه يغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولأن مغفرة ما عدا الكفر غير متينة بالإجماع ويؤيد حمل الكبيرة هنا على الكفر بتقيد التكفير بالاجتناب فإن الصغائر يجوز العفو عنها بدون اجتناب الكبائر (قوله والشفاعة ثابتة) قد يقال إن مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما في التلويح وغيره نعم كما بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم تنله شفاعتي فيحرم أهل الكبائر بطريق الأولى \* وبجواب مجتمع الملائمة لأن جزاء الأدنى لا يلزم أن يكون جزاء الأعلى الذي له جزاء أعظم ويحمل السنة على الطريقة \* قيل على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع (قوله وللأخبار) هو بمنزلة جمع خير بالتشديد لاجتماع خير اسم تفضيل لأنه لا يسمى ولا يجمع (قوله بالمستفيض من الأخبار) أي كحديث شفاعتي لأهل الكبائر

المحشر على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع

( قوله وللمؤمنين والمؤمنات ) ( ١٧٤ ) أي لذنوبهم وهي نعم الكبائر ( قوله بدل على نبوت الشفاعة ) وعلى أنها

ليست لرفع الدرجة لأن عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقييح الحال وتحقيق اليأس لكن لا يدل على أنها في حق أهل الكبائر ( قوله ولا يقبل منها شفاعاة ) ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم أنه يحتمل أن يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة تنفع لم تقبل منها فعملها تقبل بطريق آخر ( قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص ) يشير الى منع الدلالة على عموم الأشخاص واعترض عليه بأن النفس نكرة في سياق التثنية عامة والضمير راجع اليها فيم أيضاً \* ويمكن أن يجاب عنه بأنه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المثنية خاصة بحسب الوضع وعمومها عطف ضروري فاذا قلت لارجل في الدار وإنما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل للضمير النكرة فوقوعه في سياق التثنية كوقوعها فيه فيم أيضاً لم يعد جديداً

خلافاً للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز المعفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يحز ذلك لم يحز تلك \* ولنا قوله تعالى ( واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ) وقوله تعالى ( فما نسفهم شفاعة الشافعين ) فان أسلوب هذا الكلام يدل على نبوت الشفاعة في الجملة والالما كان لفي نفيها عن الكافرين تنهد المقصد الى تقييح حالهم وتحقيق بأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه أنه إنما يقوم حجة على من يقول بمفهوم الخالفة \* وقوله عليه السلام شفاعةي لأهل الكبائر من أمي وهو مشهور بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى \* واحتجت المعتزلة مثل قوله تعالى ( واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ) وقوله تعالى ( ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ) \* والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص والأزمان من أمي الآتي وكحديث الشفاعة الذي رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري يرفعه فان فيه أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لا يموتون ولا يحيون ولكن تأس أصابهم النار بذنوبهم أو قال خطاياهم فانما هم الله إمامة حتى اذا كانوا فيها أذن لهم في الشفاعة فحيهم بهم ضبائر فتوا على أنهار الجنة الحديث ( قوله خلافاً للمعتزلة ) أي فانهم قالوا لا يجوز الشفاعة لأهل الكبائر بل هي مقصورة على الطائفتين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة الثواب ( قوله وعندهم لما لم يحز ) أي المعفو بدون الشفاعة عن الكبيرة سماً أو غفلاً لم يحجزوها فلان ثبت ادلاقاً فائدة لها على ذلك التقدير ( قوله وللمؤمنين والمؤمنات ) أي ذنوبهم وهي تشمل الكبائر لما سبق من ان الكبيرة لا تخرج المبد المؤمن من الإيمان ومعنى الاستغفار للذنوب طلب غفراتها وهو المراد بالشفاعة ( قوله بدل على نبوت الشفاعة في الجملة ) على أنها ليست لزيادة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقييح الحال وتحقيق اليأس لكنه إنما يدل على نبوت أصل الشفاعة ولا يفيد المتنازع وهو الشفاعة لأهل الكبائر كما أشار اليه بقوله في الجملة فلا يثبت المطلوب \* ويمكن أن يوجه الزامياً بأن في إثبات أصل الشفاعة اثباتاً يتطلب لان العناصر عندهم مكفرة باجتباب الكبائر \* وحديث شفاعتي لأهل الكبائر من أمي أخرجه الترمذي من حديث أنس وصححه عبدالحق والبيهقي في الشعب وأخرجه ابو داود الطيالسي وابن ماجه من حديث جابر وصححه الحاكم ورواه الطبراني في الاوسط من حديث ابن عمر يلتزم كذا نكت عن الاستغفار لأهل الكبائر حتى سمعنا نبينا صلى الله عليه وسلم يقول اني ادخرت شفاعةي لأهل الكبائر من أمي يوم القيامة ( قوله والجواب الخ ) تقريره اننا لنسلم دلالة ما ذكر من الآيتين وما كان مثلهما على عموم الأشخاص لعدم ما يفيد. ولان الخطاب في الأولى لقوم معينين وهم اليهود فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم ولان الظالم على الإطلاق هو الكافر ولو سلم العموم وأنه معتبر بناء على ان الجمع المحلى باللام عام وان الظالم هو مرتكب المصيبة وبناء على ان الضمير راجع الى النفس وهي النكرة في سياق التثنية فيم أيضاً لوقوعه أيضاً في سياق التثنية اول رجوعه الى العالم لضعف احتمال عوده الى النكرة من حيث مفهومها المخصوص الثاني من أنها خاصة بحسب الوضع وان عمومها عطف ضروري لا يتعين معه رجوع الضمير اليها من حيث هي عامة كان قولك لارجل في الدار وإنما هو على السطح لا يلزم منه ان يكون جميع من في العالم من

{ الرجال }



( قوله يجب تخصيصها بالكفار ) \* ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم ( ١٧٥ ) عموم الاشخاص \* قلت المسلم هو

والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جماعاً بين الادلة \* ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة باءفوه عن الصنائع مطلقاً وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب \* وكلاهما قاسد \* أما الاول فلان الثواب ومركب الصغيرة المحتجب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو \* وأما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية (وأهل الكبائر من المؤمنين لا يدخلون في النار) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى ( فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ) ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار لقوله تعالى ( وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار ) ولقوله تعالى ( ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً ) الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من أهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان \* وأيضاً الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلاً \* وذهبت المعتزلة الى أن من أدخل النار فهو خالد فيها لانه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والثائب وعاصب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر لبوا من أهل النار على ما سبق من أسوئهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين \* أحدهما أنه يستحق العذاب وهو مضره خالصة الرجال على السطح وهو ما يقال ان الضمائر ونحوها يجوز أن تعود الى الموصوف بدون صفته والمعروض مجرداً عن عارضه لانه بعد تسليم منشأ احتمال مخالف للظاهر المتبادر وعلى ما ذهب اليه الأكثر من ان العبرة بعموم النظم الوارد على سبب خاص لا بخصوص سببه فلا نسلم ان عموم الاشخاص يستلزم عموم الازمان والاحوال بل هو مطلق فيها على ما سبق ولو سلم لم يكن بد من تخصيص هذه الآيات بالكفار جماعاً بين الادلة لان أعمال الدليلين ولو من وجه اولي من الفاء أحدهما مع خصوص تلك النصوص \* وما يقال من ان التخصيص يشترط اتصاله بالعام فنسوق لانا أكثر الأئمة على عدم اشتراطه وكذا ما يقال من ان التخصيص يتنافى تسليم العموم في الاشخاص مردود لان المسلم الشمول والتناول لا الارادة هنا \* ويجوز أن يقال ان الآية الاولى تدل بظاهرها على انتفاء ما ليس محل النزاع من الشفاعة العظمى لفصل القضاء والشفاعة لزيادة الدرجات فما هو جوابهم في ذلك فهو جوابنا في الشفاعة لاصحاب الكبائر (قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان كما لقطت به النصوص القاطعة من الكتاب والسنة المتواترة وأجمع عليه المسلمون انما هو الجنة وهو لا يمكن أن يجازي بها قبل دخول النار ثم يدخلها لان داخل الجنة مخلد فيها بالاجماع (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) معنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التروك كترك الزنا وشرب السكر والا فلا صحة لوصف الزاني مثلاً بعمل جميع الصالحات فلا تنافيه الآية ثم هو على ذلك التقدير يطل مذهب الاعتزال وان لم يدل على عدم خلود من لم يعمل غير الايمان (قوله وأيضاً الخلود) هذا الدليل الزامي على مقتضى قاعدتهم من التحسين والتقيع والاقتصر فيه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم وعدم العدل (قوله وقد جعل جزاء الكفر) اي مطلقاً من غير قيد بشدة او ضعف فلا يرد جواز التفاوت بين جزاء الكافر والكبائر

ينفصل عن مضار الدنيا ولا ينبغي ضعفه لجواز الاتصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد أيضاً لكنه غير مفيد هنا

الدلالة على العموم لا ارادته (قوله فلا معنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المحتجب عن الكبيرة مجموع والى صغيرة المحتجب غير مفيد فتأمل (قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل بالاجماع فتعين الخروج عن النار وقيد منع ظاهر لجواز أن يرام في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) معنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التروك ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا يعمل له غير الايمان لكنه يطل مذهب الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء الكفر) أي على الاطلاق من غير قيد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامي والاقتصر فيه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم (قوله مضره خالصة) قالوا لولا الخلود لم

دائمة فينا في استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة \* والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وإنما الثواب فضل منه والمذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة. الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها) وقوله تعالى (ومن يبعث الله رسوله ويصدق حدوده يدخله ناراً خالداً فيها) وقوله تعالى (من كذب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) \* والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون الا كافراً وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به الخطيئة وشملت من كل جانب \* ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن محمد \* ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر (والإيمان) في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخبر وقبوله وجملة ضاداً لإفهام من الأمن كأن حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة بتعدي باللام كما في قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام

(قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار هم في الدوام بالإجماع بل بموجب من ضروريات الدين بخلاف خلود أهل الكبرية

(قوله والجواب منع قيد الدوام) وحيث لا يتناهي الثواب والعقاب بان يعاقب حيناً ثم يتاب \* لا يقال اذا كانت المضرة والمنفعة منقطعة لم تكن خالصة \* لانا قول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله في الثواب والمعقاب العلم بذلك لاقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلود من حيث طرقه اليه المنع أيضاً وما يتسك به من أنه لا يدمن انفصالها عن مضار الدنيا وما فيها ولا تفصل الا بالخلود ضيف لجواز الانفصال لوجود آخر لكن هذا المنع غير مفيد هنا (قوله لكونه مؤمناً) أي كما يشعر به تعليق العمل بالوصف وزينب الحكم عليه في قوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً) على حد قولهم أكرم العلماء لعلمهم (قوله وكذا من تعدى جميع الحدود) أي كما يفيد الجمع المضاف في قوله تعالى (ويصدق حدوده) (قوله قد يستعمل في المكث الطويل) يريد ان الخلود وان شلح استعماله في التأييد كقوله تعالى (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد) حتى قيل انه الحقيقة لذلك ولانه يؤكده بلفظ التأكيذ وتأكيذ الشيء تقوية لدلوله لكنه قد يستعمل في المكث الطويل المتقطع كقولهم سجن محمد ووقف محمد فيجب حمل هذه النصوص عليه جماعاً بين الأدلة \* على ان الاولى ان يجعل الخلود حقيقة في مطلق المكث الطويل سواء كان معه دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق الفساق احتراز عن لزوم المجاز أو الاشتراك (قوله وجملة) أي الحكم أو الخبر (صادقاً) بالاعتراف بالصدق واعتقاد المطابقة للواقع والتصديق في التحقيق راجع الى أخذ الشيء صادقاً وله تعلقات باعتبارات مختلفة بكل ما يوصف بالصدق من التكلم والكلام والحكم كما يقال أنت بالله أي بانه واحد متصف بما يليق منزله عما لا يليق وأنت برسوله أي بانه مبعوث صادق فيما جاء به وعلائك أنت أي بانهم عبادك المكرمون المطيعون المعصومون وبكتابه وكلامه أي بانها منزلة صادقة فيما نصت من الأحكام (قوله كأن حقيقة آمن به) لفظة كأن هنا هي أخت لبت لا صار كما توهم والمراد ان المعنى الاصل للإيمان وهو التسمية ملاحظ في التصديق المذكور فكان معنى قولك أنت بكذا في الحقيقة جعلته آمناً من التكذيب كما ان معنى قولك أنت زبد أجملته آمناً \* قال في شرح المقاصد الإيمان إفعال من الأمن للصيرورة أو التعدية بحسب الأصل كأن للصدق صار ذا أمن من ان يكون مكذباً أو جعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة (قوله يستعدي باللام) أي لا اعتبار بمعنى الاذعان والقبول

( قوله وما أنت بمؤمن لنا )  
 الاولى أن يشمل بقوله  
 تعالى ( أتؤمن لك واتبعك  
 الارذلون ) لا احتمال أن تكون  
 اللام في لنا لتقوية العمل  
 لا للتعبية ( قوله أن يقع  
 في القلب نسبة الصدق الخ )  
 أي تحصل فيه منسوبة  
 الصدق ( الى الخبر )  
 ونسبته له من غير اذعان  
 وقبول كما للسوفسطائي  
 بالنسبة الى وجود العالم فان  
 له بقياً خالياً عن الاذعان  
 هكذا حققه بعض  
 المتأخرين ( قوله صرح  
 بذلك رئيسهم ابن سينا )  
 ان قلت يلزمه أن يخرج  
 يقين السوفسطائي ونحوه  
 في التصور وأنه باطل  
 بالضرورة أو لا يخصر  
 التقسيم قلت له أن يتم  
 حصول اليقين بدون الاذعان  
 ويتم عند الاذعان  
 للسوفسطائي بقى هنا  
 بحث وهو ان للمعنى المعبر  
 عنه بكونه يدن أمر قطعي  
 وقد نص عليه في شرح  
 المقاصد ولنا بكنى في باب  
 الايمان الذي هو التصديق  
 البالغ حد الجزم والاذعان  
 مع ان التصديق المنطقي  
 يتم الظني بالاتفاق فانهم  
 يسمون العلم بالمعنى الاعم

( قوله وما أنت بمؤمن لنا ) أي بمصدق وبإلزام كما في قوله عليه السلام الايمان أن تؤمن بالله الحديث  
 أي أن تصدق وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر أو الخبر من غير  
 اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي  
 رحمه الله وبالجملة هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكونه يدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور  
 حيث يقال في أوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل

( قوله وما أنت بمؤمن لنا ) كما مثل به في شرح المقاصد أيضاً والاولى التمثيل بنحو قوله تعالى ( قآ من له لوط )  
 لا احتمال كون اللام في لنا ليست للتعبية بل لتقوية العامل لضعفه بفرعته ( قوله وبإلزام ) أي لا اعتبار  
 معنى الاقرار والاعتراف وعن الكشف ان الغالب في الاستعمال تمدينه بإلزام اذا تعلق بالله وباللزم  
 اذا تعلق بغيره ( قوله الايمان أن تؤمن بالله ) هو طرف من حديث جبرائيل أخرجه الشيخان  
 والترمذي والنسائي ( قوله على ما صرح به الامام الغزالي ) قال في الاحياء والاسلام هو تسليم اما  
 بالقلب واما باللسان واما بالجوارح وأفضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى بالايمان ( قوله  
 المعنى ) هو خبر مبتدأ محذوف تقديره وبالجملة فالتصديق هو المعنى الذي يعبر عنه ( قوله وهو  
 معنى التصديق ) المراد ان التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكونه يدن هو التصديق  
 المنطقي وأنه لا يصح بت القول بان المعبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي \* وما يقال من انه يلزم  
 ان يكون اليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي وبعض  
 الكفار من قيل التصور دون التصديق \* يقال عليه الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان فله  
 ان يمنع عدم الاذعان للسوفسطائي وكون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه  
 وسلم غير مصدقين وان كفرهم ليس من جهة الالباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال  
 الاوامر وقبول الاحكام الى غير ذلك من الامارات مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به معها \* (١)  
 مع برد ان التصديق المنطقي يتم الظني بالاتفاق والمعنى الذي يعبر عنه بكونه يدن أمر قطعي ولذا  
 يكتفى في الايمان البالغ حد الجزم والاذعان الا أن يراد انه مرادف للمعنى القطعي منه

(١) قال في شرح المقاصد \* فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود  
 والاستكبار كما للسوفسطائية وبعض الكفار يكون من قيل التصور دون التصديق وهو ظاهر  
 البطلان \* قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما يفسره رئيسهم لا على ما يفهمه كل ناسج  
 وحلاج هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكونه يدن وأنه لا يصح حينئذ القول  
 واطباق القوم على ان المعبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غابته انه يجب اشتراط أمور  
 كالاختيار وترك الجحود والاستكبار وأما انه يلزم على تقييده وتفسيره كون اليقين الحالي عن  
 الاذعان والقبول تصوراً أو خروجاً عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان  
 الايقان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم  
 غير مصدقين وفي أن كفرهم ليس من جهة الالباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال  
 الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع  
 التصديق بالعباد لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كالفناء المصحف في القاذورات انتهى ( عنه )



هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئاً من أمارات التكذيب والانتكار كما لو فرضنا ان أحداً صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلم وأقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافراً لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانتكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به النبي من عند الله تعالى) أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة بحجته به من عند الله تعالى اجمالاً وأنه كاف في الخروج عن عبدة الايمان ولا تحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً لا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه أشار بقوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) (والاقرار به) أي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً والاقرار قد يحمله كافي حالة الاكراه \*

منه رد ففهم تسمية الكفرية

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه) وقوله نجعله كافراً إشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان التصديق للمقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئاً من الامارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) ان قلت أطلاق للمؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه الخ) قد يفهم منه ومن قوله أيضاً نجعله كافراً ان كفره بالنسبة الى الظاهر وفي حق اجراء الاحكام عليه وهو ما في المواقف والمذكور في شرح المقاصد وغيره ان الايمان انتهى لا يقارن شيئاً من امارات التكذيب وان التصديق المقارن لشيء منها لا اعتداده به { قوله يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات } منها كفر الساجد للصنم والمعاند من الكفار قيل ومنها ان قوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) يدل على ان الايمان اللغوي غير الايمان الشرعي ضرورة ان الشرعي ينافي الاشراك \* والجواب ان الايمان المذكور في الآية انما لم يعتبر لتخالف شرطه كما ذكر انتهى { قوله الايمان في الشرع } اعلم ان الايمان في الشرع لم ينقل الى معنى آخر وراء معناه اللغوي اما اولاً فلان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وأما ثانياً فلانه كثير في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استنار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتج الى بيان ما يؤمن به فين وفصل بعض التفصيل \* والمقصود انه في الشرع تصديق بالمعنى اللغوي بأمور مخصوصة وأنه كان في اللغة لمطلق التصديق فنقل في الشرع الى التصديق بتلك الامور (قوله جميع ما علم بالضرورة) المراد به ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة ومن ليس له أهلية النظر والاستدلال كوحدة الباري ووجوب الصلاة وحرمة الخمر فيخرج ما ليس كذلك كالاجتهادات ومن ثم لا يكفر منكرها (قوله ولا تحط درجته) أي من حيث الخروج عن المهددة وبالنسبة الى الانصاف باصل الايمان كما سيصرح به \* والاضح ما في المواقف وغيره وسيأتي بيانه في الشرح ان الايمان تصديق الرسول فيما علم بحجته به ضرورة اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً \* قال في شرح المقاصد ويكتفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالاً ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافراً (قوله دون الشرع) أي لا لاختلاف حقيقة التصديق لغة وشرعاً بل لاخلاله ببعض تلك الامور المحصورة (قوله أي باللسان) هو متعلق بالاقرار بين آتية وليس تفسيراً للضمير (قوله ركن لا يحتمل السقوط) الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي النبي فلا يرد ان أطلاق

( قوله التصديق باق في القلب ) هذا مناف لما عليه المتكلمون من أن التوم ضد الإدراك فلا يجتمعان ( قوله والذهول ) أي في حال النوم والنفلة ( انما هو عن حصوله ) فذلك الحال حال الذهول لا حال عدم ( ١٧٩ ) التصديق وأما حال الخضوع

فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل ( قوله حتى كان المؤمن اسماً إلخ ) ولذا يكفي الإقرار مرة في جميع العمر مع أنه جزء من مفهوم الإيمان ( قوله وانما الإقرار شرط لأجراء الأحكام ) ولا يخفى أن الإقرار لهذا الغرض لا بد وأن يكون على وجه الإعلان على الإمام وغيره من أهل الإسلام بخلاف ما إذا كان ركناً فإنه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وأن لم يظمر على غيره ( قوله والنصوص معاضدة ) لدلائلها على أن محل الإيمان هو القلب وليس الإقرار جزءاً منه وأما أنه التصديق لاسيما في القلب فبالإتفاق لأن الإيمان في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع بمعنى آخر فلا تقل والالكان الخطاب بالإيمان خطاباً بما لا يفهم ولأنه خلاف الأصل فلا يصار إليه بلا دليل \* أن قلت يحتمل أن يراد بالنصوص الإيمان القوي \* قلت لا نزاع أن الإيمان من

قوله لا يبين التصديق كما في حالة النوم والنفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسماً إلخ آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من أن الإيمان هو التصديق والإقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الإمام شمس الأئمة ونظر الإسلام رحمهما الله \* وذهب جمهور المحققين إلى أنه التصديق بالقلب وانما الإقرار شرط لأجراء الأحكام في الدنيا لما أن التصديق بالقلب أمر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالتناقض فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى ( أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ) وقال الله تعالى ( وقلبه مطمئن بالإيمان ) وقال تعالى ( ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ) وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال عليه السلام لأسماء حين قتل من قال لا إله إلا الله حلا شفت قلبه \* فإن قلت نعم الإيمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفون منه إلا التصديق باللسان والنبي عليه السلام وأصحابه كانوا يقتضون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون

المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ( قوله التصديق باق في القلب ) أورد عليه أنه مناف لما عليه المتكلمون من أن التوم ضد الإدراك فلا يجتمعان ( قوله مذهب بعض العلماء ) روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال في شرح المقاصد وعليه كثير من المحققين ( قوله وانما الإقرار شرط ) هذا هو المشهور وعليه أكثر الأئمة من الأشعرية كالقاضي والاستاذ ومن المالكية وروى أيضاً عن أبي حنيفة رحمه الله وعن الصالح بن أبي الراوندي من المعتزلة \* قال في شرح المقاصد ولا يخفى أن الإقرار لهذا الغرض لا بد أن يكون على وجه الإعلان والاطهار على الإمام وغيره من أهل الإسلام بخلاف ما إذا كان لتمام الإيمان فإنه يكفي مجرد التكلم وأن لم يظهر على غيره قال والخلاف فيها إذا كان قادراً وترك التكلم لأعلى وجه الإلزام إذا العاجز كالآخرس مؤمن وفاقاً والمصر على عدم الإقرار مع المطالبة به كافر وفاقاً لكون ذلك من إمارات عدم التصديق ( قوله والنصوص معاضدة إلخ ) أي لأنها تدل على أن محل الإيمان هو القلب وليس الإقرار جزءاً منه لأن محل اللسان وأما أنه التصديق لاسيما في القلب فبالإتفاق لما سبق من أن الإيمان في اللغة التصديق وأنه لم ينقل في الشرع إلى معنى آخر واحتمال أن يراد في النصوص الإيمان القوي وهو مطلق التصديق يرد بأنه مجاز في كلام الشارع والأصل في الإطلاق الحقيقة \* وحديث اللهم ثبت قلبي على دينك أخرجه الترمذي وصححه عن أم سلمة والإمام أحمد عن أنس مرفوعاً بلفظ ياقلب القلوب ثبت قلبي على دينك \* وحديث هلا شفت قلبه أخرجه مسلم عن أسماء بن زيد بلفظ أفلا شفت عن قلبه وأخرجه ابن ماجه عن عمران بن حصين بلفظ هلا شفت عن بطنه فثبت ما في قلبه ( قوله قان قلت نعم إلخ ) حاصله أنكم إذا أنتم عدم النقل عن المعنى القوي وجب عليكم أن تحيلوا الإيمان عبارة عن التصديق

المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى القوي مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والأصل في الإطلاق هو الحقيقة ( قوله هلا شفت قلبه ) \* يرد عليه أنه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الإيمان ( قوله لا يعرفون منه إلا التصديق باللسان ) يعني إن معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى أنه أعنيهم إذا ضم إليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة

(قوله حتى لو فرضنا الخ) يرد (١٨٠) عليه أنه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى أنه المعتبر

في وضع الشرع واللفظة  
فبطل ما قيل أنه إذا اعتبر  
اللفظ لدلالته لا معنى  
لا اعتبارها عند عدم المدلول  
اذلادخل في الاوضاع نعم  
لا اعتبار لها في حق  
الاحكام عندهم أيضا قالوا  
من أضر الأركان وأظهر  
الأذعان يكون مؤثما إلا أنه  
يستحق الخلود في النار ومن  
أضر الأذعان ولم ينفق له  
الإقرار لم يستحق الجنة  
(قوله بسمي مؤمنا لغة)  
أي يطلق عليه لفظ المؤمن  
ضد أهل اللسان واللفظة  
لتيام دليل الإيمان فان  
إمارة الأمور الحفية كافية  
في صحة إطلاق اللفظ عليها  
على سبيل الحقيقة كالفضبان  
والفرحان ونحوهما وفي  
المواقف ان الإقرار يسمى  
إيمانا لغة وفهم منه بمونة  
سباق كلامه أنه حقيقة  
في الإقرار أيضا لكنه  
يخالف ظاهر كلام القوم  
اللهم الا ان يدعي وضع آخر  
(قوله لا يمكن في الإيمان  
فصل اللسان) لا يقال  
للملهم يحملون مواطاة  
القلب شرطا لا ما نقول  
هنا مذهب الرقاشي  
والقطان لا الكرامية

بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا  
عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف  
بان الملتفظ بكلمة صدقت به مصدق للشيء عليه السلام ومؤمن به ولهذا صح لفي الإيمان عن بعض المقرين  
باللسان قال الله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقال تعالى  
(قالوا لا إله الا أنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في أنه  
بسمي مؤمنا لغة ويجرى عليه أحكام الإيمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى  
والذي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر  
المتناقض فدل على أنه لا يمكن في الإيمان فعل اللسان أيضا الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه  
وقصد الإقرار باللسان ومنه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليس حقيقة الإيمان مجرد قلبي  
باللسان كما هو مذهب الكرامية فان أهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك لاسيما وقد تواتر  
ان الرسول وأصحابه كانوا يضمنون بالكلمتين عن أيهما ولا يستفسرون عن تصديقه القلبي (قوله  
قلت لا خفاء الخ) فيه منع لما زعمه السائل من ان أهل اللغة لا يعرفون من التصديق الا اللساني  
لا معارضة له كما زعم وتقريره أنه لو فرض عدم وضع لفظ صدقت النبي صلى الله عليه وسلم  
في جميع ما جاء به لمعنى بل كان مهلا أو فرض وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يكن الملتفظ به  
على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة ضرورة قطعاً فالتصديق اما معنى هذه اللفظة أو هي لدلالاتها  
على معناها وأياها كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من أهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف  
أنهم لا يعلمون الا اللساني ولكون المعتبر في التصديق عمل القلب صح لفي الإيمان عن بعض المقرين  
باللسان دون القلب كما في الآيتين فانه أثبت فيهما التصديق اللساني ولقي الإيمان فلم ان المراد به  
انما هو التصديق القلبي وفي الجواب أيضا حل ومعارضة لما نقل تواتره وتقرير الحل ان يقال  
لا نزاع في ان التصديق اللساني يسمى إيمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في أنه يترتب عليه  
في الشرع أحكام الإيمان ظاهرا فان الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنضبطة  
والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف اللساني فانه مكشوف بلا ستره فينبط به الأحكام  
الدنيوية وانما النزاع فيما بين المكلف وبين الله تعالى أي في الإيمان الحقيقي الذي يترتب عليه  
الأحكام الآخروية وتقرر المعارضة ان يقال ذلك المتواتر وان دل على ان الإيمان مجرد الكلمتين  
فهو معارض بالإجماع على ان المتناقض كافر على ان ماسبق من النصوص المعارضة كاف في رد ذلك  
السؤال هذا ولا يذهب عليك ان الكرامية الذين أشبهوا هذا الكلام الي الرد عليهم لا يزعمون ان  
الإيمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت حتى يلزمهم صدق اسم المؤمن في اللغة على ذلك  
العرض بل لنحو ان التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب أية المقاط كانت من غير ان يجعل  
التصديق جزءا والحاصل أنه عندهم اسم للمفيد للمجموع (قوله فدل على أنه لا يمكن في الإيمان  
فصل اللسان) أي بمجرد فعله فلا يرد على من اشترط معه معرفة القلب كالرقاشي أو اشترط معه  
التصديق كالقطان (قوله وأيضا الإجماع منعقد) هو رد آخر على الكرامية لأعلى المصنف لان

(الإقرار)

ولهذا ذكرنا علم الاستفسار عما في القلب (قوله وأيضا الإجماع منعقد الخ)

رد آخر على الكرامية لأعلى المصنف وموافقهم كما توهم



الشهادة على ما زعمت الكرامية <sup>١</sup> ولا كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالبيان واقرار باللسان وعمل بالاركان أشار الى نفي ذلك بقوله ( فأما الاعمال ) أي الطاعات ( فهي تزايد في نفسها والايمان ) في نفسه ( لا يزيد ولا ينقص ) فهنا مقامان ( الاول ) ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ( ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ) مع القطع بان العطف يقتضي التقابلية وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه <sup>٢</sup> وقد ورد أيضاً جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ( ومن يصلي من الصالحات وهو مؤمن ) مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وقد ورد أيضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى ( وان طائفتان من المؤمنين اقبلوا ) على مامر مع القطع بأنه لا تحقق الشيء بدون ركنه ولا يفتقر ان هذه الوجوه اثباتاً قوم حجة على من يحمل الطاعات ركناً من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمناً كما هو رأي المنزلة لا على مذهب من ذهب الى أنها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المنزلة باجوبتها فيما سبق ( المقام الثاني ) ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي يبلغ حد الجزم والاذعان والقبول وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات

الاقرار عند ركن لا يحمل الفوط ( قوله على ما زعمت الكرامية ) قالوا من أضر الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمناً الا انه يستحق الخلود في النار ومن أضر الايمان وأظهر الكفر لا يكون مؤمناً ومن أضر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والافرار لم يستحق الجنة ( قوله وما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء ) كان مراده جمهور مجموع الثلاثة ليوافق قوله في شرح المقاصد <sup>(١)</sup> انه مذهب جميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي وقال البخاري كتبت عن ألف وثمانين رجلاً ليس فيهم الا صاحب حديث كلهم كانوا يقولون الايمان قول وعمل ( قوله مع القطع بان العطف يقتضي التقابلية ) أي بحسب الاصل والحقيقة أما عطف الجزء على الكل نحو ( نزل الملائكة والروح ) فباعتبار خطابي اقتضى أن يدخل ذلك الجزء كالمستقل الخارج عن المعطوف عليه ( قوله مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط ) فلا تدخل الاعمال المشروطة بالايمان فيه والا لزم كون الاعمال شرطاً لنفسها لانها جزء من الايمان وجزء الشرط شرط ( قوله على مامر ) أي من أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان ( قوله وقد سبق تمسكات المنزلة ) أي في جعل الطاعات ركناً من حقيقة الايمان بخروج تاركها عن حقيقة الايمان عند شرح قوله والكيفية لا يخرج العبد المؤمن من الايمان ( قوله لا تزيد ولا تنقص ) هذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين والحكي عن الشافعي <sup>(٢)</sup> وكثير من

(١) قال في شرح المقاصد واذا تحققت لهؤلاء الفرق الثلاث يعني الرقائشي والقطان والكرامية كثير خلاف في المعنى فانما يرجع الى الاحكام انتهى ( منه ) (٢) قال في الارشاد اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقاً كما لا يفضل علم علماً ومن حمله على الطاعات سرا وعلمنا وقدمنا اليه القلائسي فلا يبعد اطلاق القول بأنه يزيد بالطاعات وينقص بالمعصية ونحن لا تؤثر هذا انتهى ( منه )

( قوله مع القطع بان العطف يقتضي التقابلية ) وأما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى ( نزل الملائكة والروح ) فتأويل جملة خارجة باعتبار خطابي وكفى بالظاهر حجة ( قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه ) لان جزء الشرط شرط أيضاً

( قوله وهذا ) أي كونه زائداً بزيادة ما يجب الإيمان به ( لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام ) كما في بعض شروح المدة وشرح نظم الاوحدى ( ١٨٢ ) ( قوله ولا يخفى في أن الإيمان التفصيلي أزيد ) لتكثره بحسب تكثر

مطلقاته من حيثها يجب الإيمان بها وإن لم تتكرر من حيث ذواتها فتأمل ( قوله وحاصله أنه يزيد الخ ) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لأن كون الدوام عبادة غير كونه إيماناً فإن الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة ( قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ ) قد يدفع بأن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك ( قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الإيمان ) فرضاً كان أو نقلاً كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار المهداني أو فرضاً فقط كما هو مذهب الحشاشين وأكثر معتزلة بصرة \* فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والتقصان \* قلت التوافل بما يقع جزأ من الإيمان

تأخر في  
الإيمان

أو ارتكب المعاصي فتصدق به باق على حاله لا تغير فيه أصلاً والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله من أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص \* وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام \* وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والإيمان واجب اجمالاً فيعلم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً ولا يخفى في أن الإيمان التفصيلي أزيد بل أكل وما ذكر من أن الاجمالي لا يخط عن درجته كما مرقاتهم في الانصاف باصل الإيمان \* وقبل أن الثبات والدوام على الإيمان زيادة عليه في كل ساعة \* وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان لما أنه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال \* وفيه نظر لان حصول المثل بعد انقضاء الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلاً \* وقبل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى أن الاعمال من الإيمان فقبوله الزيادة والتقصان ظاهر ولهذا قيل ان العلماء أنه بقبل الزيادة والتقصان وهو مذهب الاشعرية والمعتزلة وهو ظاهر الكتاب والسنة وقال الامام الرازي وكثير من المتكلمين أنه بحث لفظي متفرع على تفسير الإيمان فان قلنا هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال إما وحدها أو مع التصديق فتفاوت وستأتي الإشارة الى هذا في الشرح ( قوله والآيات الدالة الخ ) أي كقوله تعالى ( زادهم إيماناً \* ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم \* ويزداد الذين آمنوا إيماناً \* وما زادهم الا إيماناً ونسباً ) ( قوله ولا يخفى في أن الإيمان التفصيلي أزيد ) أي لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث أنه يجب الإيمان بها على التفصيل وإن لم تكن متكررة بحسب ذواتها لما سبق من أن الإيمان هو التصديق بالجميع ( قوله وحاصله أنه يزيد الخ ) قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم بفضل من عساه باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى إياه من غامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيضع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا وتغيره على الفترات فثبت له أعداد من الإيمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون إيماناً أكثر انتهى ومنه يتبين سقوط ما يتوهم من أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى ووجه سقوطه أن كون الدوام عبادة غير كونه إيماناً فان الدوام على التصديق غير التصديق والكلام في زيادة الإيمان ( قوله وفيه نظر ) دفعه في شرح المقاصد بان المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك ( قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الإيمان ) أي مع التصديق كما هو المشهور ومذهب السلف أو وحدها فرضاً كانت أو نقلاً كما هو مذهب الخوارج وأبي الهذيل وعبد الجبار أو فرضاً فقط كما هو مذهب أبي علي وأبي هاشم وأكثر المعتزلة البصرية \* فان قيل على تقدير كونه اسماً للاعمال أولى بان لا يحتل الزيادة والتقصان لانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا إيمان دونه ليكون ناقصاً \* أجيب بأنه إنما يرد على من يقول بانتفاء الإيمان بانتفاء شيء من الاعمال أو التروك كما هو مذهب المعتزلة ومن وافقهم لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الا أن الزيادة والتقصان على هذا إنما هي في كمال

( الإيمان )

لأنما بشرع جزأ وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضاً فيقع جزأ من غير أن بشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة \* وأيضاً قد يتقص بعض أنواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض أفرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يمكن أن لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل أن يجب عليه

هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان \* وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والتقصان بل متفاوت قوة وضخا للقطع بان تصديق اتحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطعن قلبي \* بقي هنا بحث آخر وهو ان بعض القدريه ذهب الى ان الايمان هو المعرفة وأطبق علماءنا على فساد لان أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا) فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقنتها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يتاب عليه ويحمل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم حصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك العدي الى الخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشئتين وشككنا في انها بالانبات او بالثبوت ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والانبات والابتاع \* فمما يحصل تلك الكيفيات يكون

شيء به يعلم أن الايمان عند المعزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة أو واجب كذلك فتدبر

الايمان لاني أصله وقد يجاب أيضا عن الآخرين بان العبادات منها ما يقع جزاء ولا يشرع جزاء فيأتي زيادة الايمان وتقصانه باعتباره وذلك كالتوافل بأسرها وبعض الفرائض نحو زيادة القراءة والقيام في الصلاة \* على ان من الفرائض ما ينفذ وجوبه كالزكاة عن الفقير أو ينقص أفرادها بحسب قصر العمر فيفضله أعمال المزي والاطول عمرا وبهذا يعلم أن الايمان عند المعزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة أو واجب لا يخرج عنه واجب (قوله وقال بعض المحققين) \* قال في المواضع الحق ان التصديق يقبل الزيادة والتقصان بحسب الذات قوة وضخا \* فان قيل قولكم الواجب اليقين لا يتفاوت والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقص \* قلنا لا نسلم ذلك لانه يقتضي أن يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا وقول ابراهيم الخليل ولكن ليطعن قلبي وفي شرح المقاصد ما يوافقه وأجاب عن قولهم الواجب اليقين فلا يتفاوت بان اليقين من باب العلم والمعرفة وهو غير التصديق قال ولو سلم انه التصديق وأن المراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من أجل البداهيات الى أخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والحقاء غير مسلم بل عند حصول الجزم وزوال التردد التفاوت باق بحاله وعلى هذا منى النووي في شرح مسلم فقال انه الاظهر ولهذا قال البخاري في صحيحه قال ابن مليكة أدركت ثلاثين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم أحد يقول انه على ايمان جبرائيل وميكائيل (قوله وهذا ما ذكره بعض المحققين) المراد به صدر التريمية وحاصل ما ذهب اليه ان التصديق أمر اختياري هو نسبة الصدق الى الخبر اختيارا قال الشارح ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكونه



(قوله وبهذا الاعتبار) أي باعتبار التحصيل فإن التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل وأما جعل التكليف بالإيمان تكليفاً بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعاً وقوله تعالى (آمنوا بالله) والحق ان النظري مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد يمتد قبيضه عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة (١٨٤) التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف (قوله ولا تكن المعرفة)

بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبياً اختيارياً ولا تكن المعرفة في حصول التصديق لانها قد تكون بدون ذلك \* ثم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقاً ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يبر عنه بالفارسية بكرویدن وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المتكبرين المأذنين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فكيفهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على النجاد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (والإيمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والافتقار بمعنى قبول الاحكام والافتقار وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى ( فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من تصديق من غير أن يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى انتهى وهو يحصل المذكور هنا (قوله وبهذا الاعتبار) هو اشارة الى دفع سؤال تقريره ان التصديق يكون حينئذ من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالإيمان وتقرير الدفع ان الامر به باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وبالجملة كل نظري مقدور ولو بالواسطة بحسب التحصيل (قوله وكان هذا هو المراد) أي مراد من جعل الإيمان أمراً اختيارياً كالبعض السابق وحاصل مذهبه على هذا التوجيه ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقاً عنده \* قوله قلت يلزم أن تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصوراً عنده \* قلت التصديق الإيماني عنده نوع من التصديق للبرزائي وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والافتقار للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فيلزم الاتحاد المطلوب (قوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا الآية) تقريره أن كلمة غير في هذه الآية ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط بيتا غير بيت من المسلمين لانه كذب بل هي استثناء ولما أراد بالبيت أهله فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يحد الإيمان بالاسلام وهو المطلوب ولا يعترض به بكني لصحة الاستثناء الاساطة والشمول ولا يتوقف على اتحاد المفهوم لما سيأتي من أن المراد بالاتحاد عدم التباين بمعنى الانشاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة أيضا بل يصح مع كون المؤمن أعم كقولك أخرجت العلماء

فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه الصلاة والسلام بفتنة يكون مكلفاً بتحصيل ذلك اختياراً حينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقاً عنده \* قوله قلت يلزم أن تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصوراً عنده \* قلت التصديق الإيماني عنده نوع من التصديق للبرزائي وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والافتقار للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فيلزم الاتحاد المطلوب (قوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا الآية) تقريره أن كلمة غير في هذه الآية ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط بيتا غير بيت من المسلمين لانه كذب بل هي استثناء ولما أراد بالبيت أهله فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يحد الإيمان بالاسلام وهو المطلوب ولا يعترض به بكني لصحة الاستثناء الاساطة والشمول ولا يتوقف على اتحاد المفهوم لما سيأتي من أن المراد بالاتحاد عدم التباين بمعنى الانشاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة أيضا بل يصح مع كون المؤمن أعم كقولك أخرجت العلماء

به النبي عليه السلام فيرادف الإيمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده) أي الاتحاد قوله ( فلم )

تعالى (فأوجدنا فيها غير بيت من المسلمين) أي لم نجد في قرية لوط أحداً من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين وأما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها وليلائم كلمة من \* واعتراض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك أخرجت العلماء فلم أترك البعض التحاقه وقد يستدل بقوله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) والإيمان يقبل من طالبه \* ويرد عليه انه ليس المراد غير الاسلام في المفهوم وهو ظاهر فيحتمل أن يكون الاسلام أعم فتأملت من يتبع غير العلم الشرعي فذهبها لست بحكم بسوء من يتقن علم الكلام

(قوله وبالجملة الخ) تصوير للمدعى يعني أن المراد بالوحدة عدم تحصيل (١٨٥) أحدهما عن الآخر وهو أهم من

الترادف والتساوي وثبت

بكل منهما (قوله فيما

أخبر به من أوامره)

أي فيما أرسل. ولك أن

تقول الأمر بالشيء يتضمن

الأخبار عن وجوبه مثلا

(قوله والاسلام هو الخضوع

والاقتداء بالوحيه تعالى)

فهو تصديق خاص بأن

الله تعالى حق وذات استلزام

التصديق بآثار أحكامه

فبينهما تباين ظاهر (قوله

وهو في الآية بمعنى الاقتداء

الظاهر) والاولى أن يقال

قولهم أسلمنا لا يستلزم

تحقق مدلوله ولذا يصح

أن يقال ولكن قولوا

آمنّا (قوله فان قيل قوله

عليه السلام الخ) هذا

مما روضة في المقدمة كان

الاول مما روضة في المطلوب

أعني الاتحاد وقد يقال

إذا اشترط في الشهادة

مواظاة القلب كما هو

الحق بدل الحديث على

أن الاسلام لا ينفك

عن التصديق فلا يرد

سؤال على المشايخ وليس

بشيء لان مراد المشايخ

عدم الانفكاك من الطرفين

والتصديق لا يستلزم

الاعمال \* على أن فيه غفولا عن توجيه الكلام

المسلمين) وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن ولا نعمي بوجوبها سوى هذا وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا عدم تباينها بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من أن الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره وتواحيه والاسلام هو الاقتداء والخضوع لالوحيه تعالى وهذا لا يتحقق إلا بقول الأمر والنهي فالإيمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتبايران ومن أثبت التباين يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر منهما والاظهر بطلان قوله \* فان قيل قوله تعالى (قالت الاصراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) صريح في تحقق الاسلام بدون الإيمان \* قلنا للمراد به أن الاسلام المختار في الشرع لا يوجد بدون الإيمان وهو في الآية بمعنى الاقتداء الظاهر من غير اقتداء الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان \* فان قيل قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت أن استطعت إليه سبيلا دليل على أن الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي \* قلنا المراد أن ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام تقوم وفدوا عليه أندرون ما الإيمان بالله وحده قالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان

فلم أترك إلا بمعنى النجاة لكان شيا (قوله وبالجملة) هو تصوير وتحرير للمدعى يعني أن ليس مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التباين حقيقة الترادف بل عدم التباين بمعنى الانفكاك أي عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وبه يظهر أن لاتزاع في المسئلة فان الاشاعة لا يجوزون الانفكاك بينهما (قوله لما ذكر في الكفاية) وفي التبصرة أيضا الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قال لان الإيمان اسم للتصديق بشهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وأنه له الخلق والأمر لا شريك له في ذلك والاسلام اسم للمرة نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك خفصلا من طريق المراد منها على واحد من كان الاسمان متباينين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر وتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن وهو باطل قطعا (قوله فيما أخبر به من أوامره وتواحيه) المراد فيما أرسل للأخبار به وتبليغه من أوامره وتواحيه ويجوز أن يقال أطلق لفظ الاخبار على الاوامر والنواهي لان الأمر بالشيء يتضمن الأخبار عن وجوبه أو نفيه والنهي عنه يتضمن الأخبار عن تحريمه أو كراهيته (قوله هو الاقتداء والخضوع لالوحيه) أي بالاعتراف والتصديق بأن الله هو الحق وهو وان لم يستلزم التصديق بآثار الأحكام المعلومة من الدين ضرورة لكنه لا يعتمد به إلا بقبول ذلك والاذعان له وهو حقيقة الإيمان فلا تباين بينهما (قوله فان قيل الخ) هذا المآل معارضة في المطلوب أعني الاتحاد كان السؤال الذي يمدد معارضة في المقدمة القائلة أن الاسلام قبول الأحكام والاذعان \* وحديث الاسلام أن تشهد أخرجه الشيخان وغيرها \* وحديث أندرون ما الإيمان أخرجه أيضا من رواية ابن عباس رضي الله عنهما \* وحديث الإيمان بضع وسبعون أخرجه مسلم والارينة وهو في البخاري أيضا لكن بلفظ بضع وستون ثم البضع بكسر الباء على المشهور وفتحها على القليل ما بين الثلاثة والعشرة

( قوله وذهب بعض  
الحققين الخ ) حاصل  
كلامه ان الايمان المتوط  
به النجاة امر خفي له  
معارضات خفية كثيرة  
من الهوى والشيطان فتند  
الجزم بحصوله لا أمن  
من ان يشوبه شيء من  
منافيات النجاة من غير علم  
بذلك \* قال في شرح  
المقاصد وهذا قريب لولا  
مخالفته لما يدعيه القوم من  
الاجماع ( قوله بناء على ان  
السيرة في الايمان والكفر  
الخ ) يعني انه المنجي والمردى  
لا يعني ان الايمان الحال ليس  
بايمان وكفره ليس بكفر  
ومعنى قوله السيرة من  
سعد في بطن أمه ان  
السعادة للمؤمن بها لمن  
علم الله انه يحتم له بالسعادة  
كذا في شرح المقاصد فلا  
يرد ما قيل يلزمهم ان يكون  
المشرك مؤمناً سعيداً بالفعل  
اذا مات على الايمان فيكون  
التصديق ركناً بحمل  
السقوط

وأن تعبطوا من المقسم الجس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول  
لا إله الا الله وأدناها امانة الاذي عن الطريق ( واذا وجد من البعد التصديق والاقرار صحيح له  
أن يقول أنا مؤمن حقاً ) لتحقيق الايمان له ( ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله ) لأنه  
إن كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأديب وإحالة الامور الى مشيئة الله تعالى أو للشك  
في العاقبة والمآل لا في الآن والحال أو للتبرك بذكر الله تعالى أو للتبري عن تزكية نفسه  
والاعجاب بحجته فالاولى تركه لما انه يومهم بالشك في الآن ولهذا قال ولا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لانه  
اذا لم يكن للشك فلا معنى لشي الجواز \* كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين  
وليس هذا مثل قولك أنا شاب ان شاء الله لان الشاب ليس من الافعال المكتسبة ولا مما يتصور  
البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك أنا واحد متق  
ان شاء الله \* وذهب بعض الحققين الى أن الحاصل للسيد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن  
الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدّة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المثار  
اليه بقوله تعالى ( أولئك هم المؤمنون حقا لم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم ) انما هو  
في مشيئة الله تعالى \* ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح أن يقال أنا مؤمن ان شاء الله بناء  
على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان  
وان كان طول عمره على الكفر والمعصية وان الكافر الشقي من مات على الكفر فهو بالخاتمة  
على الصحيح وقيل من ثلاثة الى تسعة وقيل من اثنين الى عشرة وقيل من واحد الى تسعة ( قوله  
حتى الصحابة والتابعين ) أي حتى كثير منهم بل قد نقل عن أكثر السلف من الصحابة والتابعين  
ومن بعدهم ومن الفقهاء عن الشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين عن الاشعرية والكلابية  
ومن واقفهم ( قوله وليس هذا الخ ) هو جواب عما يقال ان لم يكن الايمان ثابتاً فهو كفر وان  
كان ثابتاً فهو هذيان بمثابة أن يقول الغافل أنا شاب ان شاء الله ( قوله وذهب بعض الحققين )  
بوضع كلامه ما حكاه في شرح المقاصد من أن التصديق الايماني المتوط به النجاة امر قلبي خفي له  
معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان قلره وان كان جازماً بحصوله له لكن  
لا يأمّن أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم له بذلك قال وهذا قريب لولا مخالفته لما  
يدعيه القوم من الاجماع والتحويل على ما قاله إمام الحرمين من أن الايمان ثابت في الحال قطعاً من  
غير شك فيه والايمان الذي هو علم الفوز آية النجاة هو ايمان الموافقة أي الاتيان والحصول آخر  
الحياة وأول منازل الآخرة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز  
وبهذا يرتفع النزاع بين الفريقين كما سيأتي في الشرح ( قوله لهم مغفرة وأجر عظيم ) كذا فيما  
وقفت عليه من النسخ وهو تلقين ونظم الآية انما هو ( لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق  
كريم ) أو ( لهم مغفرة ورزق كريم ) ( قوله بناء على أن العبرة في الايمان والكفر الخ ) أي بمعنى  
أن ذلك هو المنجي والمهلك لا بمعنى أن ايمان الحال وسعادته ليس بايمان وسعادة وكفره وشقاوته  
ليس بكفر وشقاوة ومعنى قولهم السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه ان  
من علم الله تعالى عن السعادة للمؤمن التي هي سعادة الموافقة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافقة وبالعكس



وان كان طول عمره على التصديق والطاعات على ما أشير اليه بقوله تعالى في حق ايليس (وكان من الكافرين) ويقول عليه السلام السعيد من سعد في بطن أمه والشتى من شتى في بطن أمه \* أشار الى ابطال ذلك بقوله (والسعيد قد شتى) بأن يرتد بعد الايمان فهو ذاك (والشتى قد سعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والشقاوة تكون على السادة والاشقاء دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما أن الاسعاد تكون السادة والاشقاء تكون الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما من أن القديم لا يكون محلا للحوادث \* والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان أريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان أريد به ما يترتب عليه النجاة والخيرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بمحصله في الحال فمن قطع بالحصول أراد الاول ومن فوض الى المشيئة أراد الثاني (وفي ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خلقه ليرزق بها عظامه فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) أي مصلحة وعاقبة جيدة وفي هذا إشارة الى أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السنية والبراهمة ولا يمكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين \* ثم أشار الى وقوع الارسال وقائده وطريق نبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد أرسل الله تعالى رسلا من البشر) الى البشر (مبشرين)

(قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) أي ترجيح جانب الوقوع ونخذه عن حد المساواة كاستقامة احد الطرفين مع قرينه وأمنه \* ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح \* والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه

وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله تعالى انه يحتم له بالسعادة وكذا الشقاوة فلا يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيداً بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل القوطة \* وحديث السعيد من سعد في بطن أمه والشتى من شتى في بطن أمه أخرجه البزار من حديث أبي هريرة قال ابن طاهر واسناده متصل ورواه مسلم في صحيحه \* ووفقا على ابن مسعود بافظ الشتي من شتى في بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره (قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح) التي ينظم بها أمر الماش والمعاد هذا ما ذهب اليه جمع من المتكلمين بما وراء النهر قال الشارح وأنت خير بان في ترويج أمثال هذا المقال توسيع محال الاعتزال فان المعتزلة لا يعمنون بالوجوب على الله تعالى سوي ان تركه لقبحه غل بالحكمة فالخلق ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة بحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر اللطاف (قوله والبراهمة) كذا في البداية وغيرها وهو مخالف لما في شرح المقاصد من أن البراهمة لا ينكرون النبوة لاستحالتها بل لعدم الاحتياج اليها <sup>(١)</sup> (قوله ولا يمكن يستوي طرفاه) في البصرة أنه قول جميع متكلمي أهل الحديث سوي أبي العباس القلانسي (قوله ثم أشار الى وقوع الارسال الخ) بقوله وقد أرسل الله رسلا \* وقائده بقوله مبشرين ومبينين \* وطريق نبوته بقوله وأيدهم بالمعجزات \* وتعيين بعض من ثبت رسالته بقوله وأوهم آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم ثم

(١) عبارة المتكروك للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة جمع من الهند أصحاب برهام ومنهم من لزمه ذلك من عقائدهم كالفلاسفة الثلثين لاخبار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات الى آخر كلامه (منه)

(قوله وما أرسلناك الا رحمة  
للعالمين) فانه عليه السلام  
بين امر الدين والدنيا  
لكل من آمن وكفر  
لكن من كفر لم يهد  
بهديته ولم ينفع برحمته  
وقد بوجه كونه عليه السلام  
رحمة للكافرين بأنهم آمنوا  
بهدائه من الخسف والمسخ  
وأنت خير بأنه لا يناسب  
سوق هذا المقام (قوله  
وهي أمر يظهر بخلافه)  
قيل لا بد من قديم موافقة  
الدعوى احترازاً عن مثل  
نطق الجناد بأنه مفتر كذاب  
وأجيب بأن ذكر التحدي  
مشمربه لانه طلب للمعارضة  
في شاهد دعواه ولا شهادة  
بدون الموافقة وقدمت  
في صدر الكتاب ما يتعلق  
بهذا البحث فتذكره (قوله  
على انه قد أمر ونهى)  
أما الامر فهو قوله تعالى  
(اسكن أنت وزوجك الجنة)  
وأما النهي فهو قوله تعالى  
(ولا تقربا هذه الشجرة)  
الآية هذا لئلا يظن كذا  
المواقف والمقاصد ان هذا  
الامر والنهي كان قبل اليشة  
لانه في الجنة ولا أمة له هناك  
فلم يرد أن يقال لا يمكن  
حواء أمة له في الجنة

لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنفذين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان  
ذلك بما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا تفسر الا لواحد بعد واحد (ومينين للناس  
ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين) فانه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيها الثواب والعقاب  
وتفاصيل أحوالها وطريق الوصول إلى الاول والاحتراز عن الثاني بما لا يستقل به العقل وكذا خلق  
الاجسام الناقمة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها وكذا جعل القضايا منها  
ما هي بمكنات لا طريق إلى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات أو ممتعات لا يظهر للعقل  
الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لمعطل أكثر مصالحه فكان من فضل  
الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال تعالى (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) (وأيدهم)  
أي الانبياء (بالمعجزات النافضة للعادات) جمع معجزة وهي أمر يظهر بخلاف المادة على يد  
مدعى النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الايمان بمثله وذلك لانه لو لا  
التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند  
ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى المادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب  
ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكناً في نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد بمحض من جماعة  
أنه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقاً خالف طاعتك وقم من مكانك ثلاث مرات  
فقبل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكناً في نفسه فان  
الامكان الذاتي بمعنى التجوز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جيل أحد لم يتقلب  
ذهباً مع امكانه في نفسه فكذا هنا يحصل العلم بصدقه بموجب المادة لانها أحد طرق العلم القطعي  
كالخس ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله أو لكونها لا ترض التصديق  
أو كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم بالضروري الحسني  
بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى أنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (وأول الانبياء آدم  
عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم) أما نبوة آدم عليه السلام في الكتاب الدال على أنه  
قد أمر ونهى مع القطع

تخصيص البشر للإشارة إلى الرد على من ينكر ارسال البشر إلى البشر كما قالوا أبشريد وتناوليس  
احترازاً لقوله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس) ولما حكاه ابن عبد البر في التمهيد  
من الاجماع على دخول الجن فيمن بث اليه محمد صلى الله عليه وسلم (قوله وتفاصيل أحوالها)  
هو مبتدأ خبره بما لا يستقل به العقل والضيق للثواب والعقاب (قوله وما أرسلناك الا رحمة  
للعالمين) فانه صلى الله عليه وسلم بين أمر الدين والدنيا لكل أحد فقبله الفائزون وصرف عنه  
الكافرون فلم يسمعوا برحمته (قوله أمر يظهر بخلاف المادة) أي قصد به اظهار الصدق كما مر  
أول الكتاب فيخرج ما لا يوافق الدعوى كيطلق الجناد بأنه مفتر كذاب به على ان ذكر التحدي  
مشمربه لانه طلب للمعارضة في شاهد الدعوى ولا شهادة بدون الموافقة (قوله ولما بان) هو من  
اليقونة أي امتاز وانفصل أو من الظهور وعن بمعنى من (قوله أمر ونهى) هما بصيغة البناء  
للمفعول لا الفاعل كما زعم والمراد انه أمر ونهى للتبليغ فلا يرد أن أم موسى أمرت بلا واسطة

بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفراً \* وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة \* أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر \* وأما اظهار المعجزة فلوجهين \* أحدهما أنه أظهر كلام الله تعالى ونحدي به البتة مع كمال بلاغهم فصجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع هالكهم على ذلك حتى خاطر وأمهجهم وأعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الايمان بشيء مما يدعيه فدل ذلك قطعاً على أنه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم علماً مادياً لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية \* وثانيها أنه نقل عنه من الامور الخارقة للمادة ما بلغ القدر المشكوك منه أغنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت قاصيلها آحاداً كسجاعة على رضي الله عنه وجود خاتم وهي مذكورة في كتاب السير \* وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبمتمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة وأقدامه حيث يحجم الابطال ونوقه بمصصة الله تعالى في جميع الأحوال وتبانه على حاله لدى الاحوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعناً ولا إلى القدح فيه سبيلاً فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانياء وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه بفترتي عليه ثم يمله ثلاثاً وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة \* وثانيها أنه ادعى ذلك الامر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع وأنهم مكارم الاخلاق وأكل كثيراً من الناس في الفضائل العملية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على ابن كاهن كما وعدده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك وإذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين وأنه المبعوث إلى كافة الناس

بقوله تعالى (أن اقد فيه في التابوت) وأم عيسى كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك) قبل الامر كقوله تعالى (اسكن أنت وزوجك الجنة) والنهي كقوله (ولا تقربا هذه الشجرة) ويرد عليه أن الاجتناب بالرسالة كان بمد تلك القصة بدليل قوله تعالى (فتوي \* ثم اجنباه ربه فتاب عليه وعدي) ولأنه في الجنة ولا أمة له هناك كذا في المواضع وغيره (قوله لم يكن في زمنه نبي) أي فيكون الامر والنهي بواسطة نبيخ ذلك النبي (قوله وكذا بالسنة) روى الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري وحسنه مرفوعاً أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا نخر ويدي لواء الحمد ولا نخر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائي وروى الطبراني في الاوسط بسند لين فيه ابن لميعة عن أبي ذر قال قلت يا رسول الله من أول الانياء قال آدم قلت نبي كان قال نبي مكلم (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) ما سبق من الاستدلال هو الصمد في آيات النبوة والزام الحجة على المعاند والمجادل ومبناء على دعوى النبوة واظهار المعجزة إما مع تبيينها أو مع اجمالها والقرض من هذين الوجهين الثبوت والتسيم وزيادة الطمانينة وقوة الاستبصار ومبنى الاول منهما على أنه مكمل بالفتح على وجه لا يوجد في غير النبي ومبنى الآخر على أنه مكمل لغيره على ذلك الوجه أيضاً (قوله وأنه المبعوث إلى كافة الناس) أي لحديث الصحيحين وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة ويبعث إلى الناس عامة

(قوله لم يكن في زمنه نبي آخر) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وجهاً وفيه تأمل لأنه قد أسرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى (أن اقد فيه في التابوت) وأم عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك بمجذع النخلة) والحق أن الامر بلا واسطة إنما يستلزم النبوة إذا كان لاجل التبليغ وأمر آدم كذلك (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التبيين أو الاجمال ومبنى الاستدلال الثاني على أنه مكمل بالفتح على وجه لا ينصور في غير النبي ومبنى الاستدلال الثالث على أنه مكمل بالكر على ذلك الوجه أيضاً وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة



بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا تخص بالعرب كما زعم بعض النصارى \* فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده فحينئذ لا يكون صلى الله عليه وسلم آخر الانبياء \* قلنا نعم لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ولا نصب أحكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الامسح أنه صلى الله عليه وسلم يؤمنهم وقتدي به المهدي لانه أفضل قدامته أولى ( وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث ) على ما روى أن النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف وأربعة وعشرون ألفا وفي رواية مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا ( والاولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم قصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم ) ان ذكر عدد أكثر من عددهم ( أو يخرج منهم من هو منهم ) ان ذكر عدد أقل من عددهم يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتباهه على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيده الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء وغير النبي من الانبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله

ولقوله تعالى ( وما أرسلناك الا كافة للناس ) وقد يقال ان بعثة نوح عليه السلام كانت أيضا عامة لما أن الله تعالى قد أغرق بالطوفان جميع أهل الارض الا نوحا ومن معه وقد قال تعالى ( وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا ) ولم يكن في عهده رسول سواه \* واجيب بان المراد نفي العذاب قبل الارسال الذي تقوم به الحجة على المهلكين وان لم يكن ارسالا اليهم اذ لا فرق في ذلك بين انسان وانسان لكل منها عقل يهتدى به الي ما فيه نفعه ويعرف به ما فيه ضرره وبان المبعوث الى قومه لم ينه عن دعاء غيره الى الله وهو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ( قوله بل الى الجن والانس ) في الاقتصار عليهما اشعار بخروج الملائكة وهو ما صرح به الحلبي والبيهقي في التتميع وحكي الامام الرازي والبرهان النسفي في تفسيرهما الاجماع عليه وذهب قوم الى خلافه لقوله تعالى ( ليكون للعالمين نذيرا ) ( قوله كما زعم بعض النصارى ) أي وبعض اليهود كما في شرح المقاصد زعم منهم انه الاحتياج الى النبي اما كان للعرب خاصة دون أهل الكتابين وهو مردود باحتياج الكل الى من يجدد أمر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى أكثر لاختلاف دينهم بالتحريف وأنواع الضلالات مع ادعائهم أنه من عند الله تعالى ( قوله لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم ) وما ورد من انه يضع الجزية ولا يقبل الا الاسلام فهو من ديننا وشريعتنا لان نبينا صلى الله عليه وسلم بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزوله ( قوله ولا نصب أحكام ) المصطفى للتفسير والمعنى انه لا يكون منه نصب أحكام يوحى اليه بنصها اذ لا يجمع ان يوحى اليه بما فيه ارشاد بما يتعلق بامر حارب ونحوه عمالا يخرج عن الدين الحمدي وقد جاء النصريح بوقوعه في صحيح مسلم \* وحديث عدد الانبياء أخرجه الرواية الاولى منه أحمد من وجه ضعيف في مسند أبي أمامة الباهلي عن أبي ذر وأما الثانية فلم أظفر بخبرها ( قوله جميع الشرائط ) أي شرائط القبول من العقل والبلوغ

( قوله لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم ) وما روى من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجهه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم الى وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء حينئذ من شريعتنا على انه يحتمل أن يكون من قبل انتهاء الحكم لانها عنه كما في سقوط نصيب مؤمنة اقلوب ( قوله على تقدير اشتباهه على جميع الشرائط ) مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الظن

لا يَحْتَمِلُ الزيادة ولا النقصان ( وكلهم كانوا مخبرين بملئق عن الله تعالى ) لأن هذا معنى النبوة الرسالة ( صادقين ناصحين ) للتعاقد لئلا يبطل قائمة البعثة والرسالة وفي هذا إشارة إلى أن أنبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصاً فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة أما عمداً فبالاجماع وأما سهواً فعند الأكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعد بالاجماع وكذا عن تعدد الكبائر عند الجمهور خلافاً للمعتزلة وإنما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل وأما سهواً فيجوز لا كثرون وأما الصفات فيجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للمعتزلة وأتباعه ويجوز سهواً بالاتفاق إلا ما يدل على الحصة كسرفة لقمة والتطفيف بحجة لكن المحققين اشترطوا أن ينهوا عليه فينبهوا عنه هذا كله بعد الوحي وأما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة إلى امتناعها لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتتوث مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كهمر الأمهات والفجور والصفات الدالة على الحصة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة

والإسلام والمعادلة وشرائط العمل من عدم المعارض وغيره ( قوله هذا معنى النبوة والرسالة ) قد سبق اثني عشر على أن هذا اختيار الشارح وإن المشهور قول الجمهور وهو أن النبوة أعم من الرسالة ( قوله أما عمداً فبالاجماع ) اذ لو جاز عليهم القول والافتراء فيما يبلغونه من الأحكام لادى إلى إبطال دلالة المعجزة وهو محال ( قوله وأما سهواً فعند الأكثرين ) خلافاً للقاضي أبي بكر فإنه يجوز صدور الكذب عنهم فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام سهواً ونبأنا مصيراً منه إلى عدم دخوله تحت التصديق المقصود بالمعجزة فإن المعجزة إنما دلت على صدقه فيما هو متذكر له وعامد إليه وإنما ما كان من النسيان وفنات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلائله هكذا في المواقف وغيره ومنه يعلم أن الاجماع إنما هو في تعدد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه وإن المراد بسائر الذنوب هو ما سوى الكذب فيه سواء كان كذباً في غيره أو معصية أخرى وهو مقتضى ما في شرح المقاصد ( قوله بالاجماع ) خالف في ذلك الأراقة من الخوارج فجوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر وقد نبه عليه في شرح المقاصد ولم يجيب به هنا ( قوله وإنما الخلاف الخ ) قال القاضي والمحققون من الأشاعرة أن المعصية فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم يستفاد من السمع وقالت المعتزلة بناء على أصلهم الفاسد في القبح العقلي ووجوب رطوبة الأصلح يمتنع ذلك عقلاً لأن ظهور الكبائر عنهم عمداً بوجوب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبهم في أعين الناس فيؤدي إلى النفرة عنهم وعدم الاتقياء لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم ورد بان الفساد في الظهور والكلام في الصدور ( قوله فيجوز لا كثرون ) اختار خلافه كما في شرح المواقف وغيره ( قوله ويجوز سهواً بالاتفاق ) كذا في المواقف أيضاً وفيه نظر فقد نقل عن الأستاذ أبي إسحاق والشهرستاني وعياض الميم وحكاه ابن برهان عن اتفاق المحققين أي من الأشعرية وغيرهم كالحافظ والنظام والأصم والجعفر ابن بشر والمهر بنح فكون أو بفتحين هو الزنا والشيعة بكسر المعجمة وسكون التثنية عم الدين شايبوا علماً وقالوا أنه الإمام الحق بالنسب وإن الإمامة لا تخرج عنه ولا عن أولاده

( قوله أما عمداً فبالاجماع ) أي الكذب عمداً فيما يتعلق بأمر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال وهكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعدد إليه وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة ( قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب ) يعني به ما سوى الكذب في التبليغ ( قوله أو العقل ) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدي إلى النفرة المانعة عن الاتقياء وفيه قوالب الاستصلاح والفرض من البعثة ويرد عليه أن الفساد في الظهور والكلام في الصدور

(قوله جوزوا اظهار الكفر تقية) اي خوفا لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في الهلكة • ورد بانه يفضي الى اخفاء الله بالكلمة اذا ولي الارقات بالتقية (١٩٢) وقت الدعوة • وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليها السلام في زمن

قبل الوحي وبسببهم جوزوا اظهار الكفر تقية • اذا تقرر هذا فلا تقل عن الاية • يشعر بكذب أو مصبة • فسا كان منقولا بطريق الآحاد فردود وما كان بطريق التواتر فصره عن ظاهره ان أمكن والا فمحتمل على ترك الأولى أو كونه قبل البينة وتفصيل ذلك في السجدة البسيطة (وأفضل الأبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى (كنتم خير أمة) ولا شك أن خيرية الأمة بحسب كالم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام أنا سيد ولد آدم ولا تخر ضعيف لانه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل من اولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره) على ما دل عليه قوله تعالى (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) (لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) (لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة) اذ لم يرد بذلك قتل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الأصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل واقتضا في شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تقرير وتقصير في حالهم • فان قيل أليس قد كفر إبليس وكان من الملائكة بدليل حجة استثنائه منهم • قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا بالعبادة فيها ينهم صحت استثنائه منهم تغليا وأما هاروت وماروت فالاصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتمزيهما إنما هو على وجه العاقبة كما يمانب الأبياء على الزلة والسهو وكذا يعضان الناس ويملان السحر ويقولان إنما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به (وقد تعالى كتب أنزلها على أنبيائه ودين فيها أمره ونهيه

(قوله اظهار الكفر تقية) أي عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في الهلكة • ورد في المواضع بانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلمة اذا ولي الارقات بالتقية وقت الدعوة بالضعف بسبب قلة المواقف أو عدمه • ونقصه أيضا شارحه بدعوة ابراهيم وموسى في زمن فرعون مع شدة خوف الهلاك • وأنت خير بان الجواز لا ينافي المدم • على انه يجوز أن يثنى خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله بحسب كالم في الدين) أي كما يشير اليه تمام الآية وهو قوله تعالى (تأمرزون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) • وحديث أنا سيد ولد آدم سبق تحريجه (قوله لا يدل الخ) قد يقال المراد النوع الانساني كما هو للتعريف المتبادر والأولى التمسك بحديث الصحيحين أنا سيد الناس يوم القيامة • أو بحديث الترمذي أنا أكرم الأولين والآخرين على الله ولا تخر (قوله وكان من الملائكة) والام يتناولها بالاسم بالسجود فلم يكن قاسقا عن أمر ربه وقد يجاب بأن الامر للأعلى أمر للإدنى (قوله بدليل حجة استثنائه) اذا الاصل في الاستثناء الاتصال (قوله تغليا) أي استثناء طريق حجة اتصاله التغليب في المستثنى عنه وحقيقة المعنى • واذ قلنا جماعة منهم إبليس (قوله بل في اعتقاده) أي اعتقاد انه مأذون فيه من قبل الله تعالى لا في اعتقاد حجة فانه حق لا أمرية فيه (قوله والعمل به) أي بناء على انه يتضمن الكفر اذ لا يؤثر بدونه فان أمكن

فرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله فنصرف عن ظاهره) أي بطريق صرف النية الى غيرهم فان الحل على ترك الأولى ونحوه صرف عن الظاهر أيضا وفيه توجيه آخر يحمل المصام على ما عدا الخاضع المقابل (قوله ولا شك ان خيرية الأمة الخ) فيه منع ظاهر لجواز ان تكون الخيرية بحسب سهولة إقناعهم ووفور عقولهم وقوتها عن كثرة أعمالهم (قوله لانه لا يدل على كونه الخ) قد يقال المراد اولاد آدم في العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر أيضا وفيه ما فيه • وقد يوجه ايضا بأن في اولاده من هو افضل منه كنوح أو ابراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام على اختلاف الأقوال وفيه ضعف ايضا قد قيل بأن آدم عليه السلام هو الافضل لكونه ابا البشر والأولى

فيه ان يستدل بقوله عليه السلام أنا أكرم الأولين والآخرين على الله ولا تخر (قوله بدليل حجة استثنائه) اذا الاصل في الاستثناء (سحر) هو الاتصال • وايضا لو لم يندرج في الملائكة لم يتناولها بالاسم بالسجود فلم يوجد فسخه عن أمر ربه • وقد يجاب بأن أمر الأعلى يتضمن أمر الأدنى فلا أمرية (قوله صحت استثنائه منهم تغليا) حيث يكون الامر بالسجدة لجماعة فيهم إبليس وغيرهم بالملائكة تغليا



ووعده ووعده ) وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وأما التعدد والتفاوت في النظم المقرره  
 للمسموع وبهذا الاعتبار كان الأفضل هو القرآن ثم التوراة والانجيل والزيور كما ان القرآن  
 لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل  
 ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته أفضل لما أنه أنفع أو ذكر الله تعالى فيه أكثر  
 الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها (والمعراج لرسول الله صلى الله  
 عليه وسلم في البقعة بنحصره الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق ) اي ثابت بالخبر  
 المشهور حتى ان منكره يكون مبتدأ وانكاره وادعاء استحالة ما ينشئ على اصول الفلاسفة  
 والا فالحرق والالتمام على السموات جائز والاجسام منائلة يصح على كل ما يصح على الآخر والله  
 تعالى قادر على المستكبات كلها فقوله في البقعة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على  
 ما روى عن معاوية رضي الله عنه انه سئل عن المعراج فقال كاتب رؤيا صالحه وروى عن عائشة رضي  
 الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال تعالى (وما جعلنا الرؤيا التي  
 سهر لا يتصنفه لم يكن كفرا قال الشيخ أبو منصور القول بان السحر كفر على الاطلاق خطأ  
 بل فيه تفصيل فان كان في ذلك رد ما لزم من شرائط الايمان فهو كفر والا فلا (قوله وهو واحد)  
 أي من حيث انه كلام الله تعالى لانه صفة الازلية التي لا تتكرر لها في نفسها وبحسب ذاتها وان  
 تعدد وتفاوت من حيث خصوصيات النظم المقرره فكان نظم الانجيل غير نظم التوراة مثلا وكان  
 القرآن أفضل مما سواه (قوله لا يتصور فيه تفضيل ) أي من حيث هو كلام الله تعالى لانه  
 واحد من تلك الحثية وان تفاوت المقرره باعتبار قراءته فكان بعضه أفضل تلاوة لاشتماله على  
 صفة فاضلة مثل كونه أنفع كدورة العصر فان فيها الحث على الايمان والعمل الصالح والامر بالمعروف  
 والنهي عن المنكر وغير ذلك أو ذكر الله فيه أكثر كدورة الاخلاص بالقياس الى ما ليس كذلك  
 كدورة أبي لوب هذا ما ذهب اليه جماعة واختاره الامام النووي وغيره والمنقول عن الشيخ أبي  
 الحسن والقاضي أبي بكر خلاصه وانه لا يقال في كلام الله ان بعضا منه أفضل من بعض وكان  
 طرد المنع في النظم دفعا لايهام التفاضل في النفس كما طرد المنع من القول بانه مخلوق خشية ايهام  
 خلق النفس (قوله كما ورد في الحديث ) أي كما أخرج البخاري وغيره ان النبي صلى الله عليه  
 وسلم قال لا يبي سيد ابن المولى لا علمك أعظم سورة في القرآن ثم فسرها بسورة الحمد لله رب العالمين  
 (قوله وبعض أحكامها ) ذهب بعضهم الى أنه تعالى نسخ جميعها وان ما ثبت لنا من الاحكام التي وافقت  
 ما كان فيها فبشرع جديد مختص بنا قبل والاول هو الصحيح (قوله بالخبر المشهور ) يفهم منه ان  
 الثابت بالاحاد انما هو خصوصيات ما آل اليه عروجه من السماء الى الجنة أو العرش أو غيرهما  
 وان معراج من السماء الى ما شاء الله تعالى مشهور أيضا (قوله والاجسام منائلة ) أي فيجوز  
 الحرق على السماء كالارض (قوله على ما روى عن معاوية ) قال في شرح المقاصد وانت خير بانه على  
 تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال الكبار من الصحابة  
 واجماع القرون اللاحقة (قوله وروى عن عائشة ) ضعف الاحتجاج به بانها لم تحدث به عن  
 مشاهدتها لانها لم تكن وقت الاسراء زوجة ولا في سن من يضبط لانها كانت وقت الهجرة بنت ثمان

(قوله وهو واحد) أي  
 الكل متحد من حيث انه  
 كلام الله تعالى وان تفاوت  
 من حيث خصوصيات النظم  
 المقرره فمطابق للتفاوت  
 على التمدد قريب من  
 المطلق التفسيري ولك  
 ان تقول كلها كذا من الله تعالى  
 أي قال عليه فمعنى الوحدة  
 ظاهر والاول انسب بقوله  
 كما ان القرآن كلام واحد  
 (قوله أي ثابت بالخبر المشهور)  
 يفهم منه ان المعراج الى  
 السماء أيضا مشهور وما ثبت  
 بطريق الاحاد هو خصوصية  
 ما اليه من الجنة أو غيرها

(قوله واجب بان المراد الرؤيا بالعين) وقد يجب ايضا بان المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماها رؤيا علي قول (١٩٤) المبكذين نحو قوله تعالى (ابن شركاى) (قوله والمعنى ما فقد جسده)

والاولى ان يجب بان المعراج كان مكرراً مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضى الله عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجاً) ان وافق غرضه والاسمي اهانة كما روى ان مسيلة الكذاب دعا لاعور ان يصير عينه الموراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصاً لهم من الحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الراء والاسدراج (قوله وايضاً الكتاب ناطق الخ) ان قبل الاول ارحاص النبوة عيسى عليه السلام او معجزة لكريا عليه السلام والثاني معجزة سليمان عليه السلام قلنا نحن لا ندعي الا ظهور خارق من بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وفقد اثباتها ولا يضرنا تسميته ارحاصاً ومعجزة لنبى هو من أمته وسباق الآيات

أربناك الاقنعة للناس) واجب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع الروح وكان المعراج للروح والجسد جميعاً وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام أو بالروح ليس بما ينكر كل الانتكار والكفارة انكروا امر المعراج غاية الانتكار بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف أقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بثوابه لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجنب عن المعاصي المعرض عن الانهك في اللذات والشهوات وكراماته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فلا يكون مقروناً بالامان والعدل الصالح يكون استدراجاً وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حفة الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصاً الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحاداً وايضاً الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاماً يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة

سبين والمعراج قبل الهجرة بخمس على المرجح (قوله واجب بان المراد الرؤيا بالعين) كما نقل عن جمهور المفسرين على انه قد ذهب ابن عباس الى انها رؤيا انه سيدخل مكة عام الحديبية وفيه ان الآية مكة الا ان يقال رآها بمكة وحكاها حينئذ وقيل المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر لقوله تعالى (اذ يريكهم الله في منامك قليلاً) ولما روى انه لما ورد مائه قال لكأنني أنظر الى مصارع القوم هذا مصرع فلان هذا مصرع فلان وقيل غير ذلك (قوله لا بينه) قد سبق ان مذهب الشيخ الاشعري انه رآه بعينه وهو الصحيح لجزم ابن عباس وغيره به ومثله لا يقال من قبل الرأي ولانه يمكن دلل الظواهر على وقوعه (قوله حسب ما يمكن) هو محرك السنين وقد نكن ومن قبله بكسر القاف وفتح الموحدة (قوله يكون استدراجاً) اي ان وقع على وفق مراده والا يسمى اهانة كما روى ان مسيلة دعا لاعور ان تصح عينه الموراء فصي وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصاً لهم من الحن والمكاره وتسمى معونة كما في شرح المقاصد والخوارق ستة معجزة وارحاص وكرامة ومعونة واستدراج واهانة ووجه الضبط ظاهر (قوله وايضاً الكتاب ناطق بظهورها من مريم) اي من حيث نص فيه على انها حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب ونقاط عليها الرطب من نخلة يابسة (ومن صاحب سليمان) لقوله تعالى (قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيتك به قبل ان يرند اليك طرفك) وجعل هذه الامور

يدل على انه لم يكن هناك دعوى للنبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لكريا علم بذلك والا لما سأل بقوله (معجزات) (أنى لك هذا) كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارحاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظي ولا يخفى فساد

على ان يتوالى ذكرها بحقل

أن يكون امتحاناً للمعرفة مريم ( قوله بينا رجل يسوق الخ ) اعلم ان بينا بالقد الاشباع وبيننا بما المتزدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيها معنى المجازاة فلا بد لها من جواب فان تجردا عن كلتي المفاجأة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجأة في تلك الكلمتين ( قوله فقال الناس ) أي عند حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي سمعها من الملك قال الناس متعجباً ( بقرة تكلم ) أي تكلم فحذف احدي التاءين فقال عليه السلام ( آمنت بهذا ) أي صدقت الملك فيها سمعت منه من تكلم البقرة ( قوله أشار الى الجواب بقوله الخ ) حاصله ان الاشتباه عند ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لا اشتراكهما في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة فتذكر

جداً فقال ( فتظهر الكرامة على طريق نفوذ العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة ) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرض بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة ( وظهور الطلع والشراب واللباس عند الحاجة ) كما في حق مريم قاته قال تعالى ( كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ) ( والثي على الماء ) كما نقل عن كثير من الاولياء ( وفي الهواء ) كما نقل عن جعفر بن ابى طالب ولقمان السرخسي وغيرهما ( وكلام الجواد والمعجزة ) أما كلام الجواد فكم روى انه كان بين يدي سليمان وابي الدرداء رضي الله عنهما قصة فسبحت وسمعت تسبيحها واما كلام المعجزة فتكلم السكيب لاصحاب الكهف وكاروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفنت البقرة اليه وقالت ائني لم اخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا ( واتدافع المتوجه من البلاء وكفاية اللهم من الاعداء أو غير ذلك من الاشياء ) مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على الثبر بالمدينة حيث بهما وندحق انه قال لا يمر حيثه يسارية الجليل الجليل تحذيراً له من وراء الجليل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير ضرر به وكجريان النبل بكتاب عمر رضي الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن تحصى \* ولا استدلال المعجزة المتكررة لكرامة الاولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي \* أشار الى الجواب بقوله ( ويكون ذلك ) أي ظهور خوارق العادات من الاولياء أو الولي الذي هو من آحاد الامة ( معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها ) أي بتلك الكرامة ( انه ولي ولن يكن ولياً الا وان يكون محققاً ) أي مصداقاً للحق ( في ديانت وديانته الاقرار باللسان والتصديق بالقلب برسالة رسوله مع الطاعة له ) في أوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن ولياً ولم يظهر ذلك على يده \* والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاداته وبالنسبة الى الولي

معجزات لذكرها وسليمان عليها السلام أو الاولى ارحاماً ليسى مما لا يقدم عليه منصف كما في شرح المواقف في قصة مريم ( قوله آصف ) هو كهاجر وزنا وابن برخيا هو بفتح الواو وحدة وسكون الراء وكسر الحاء المعجزة وقبل الالف ياء تحية ( قوله كما نقل عن كثير من الاولياء ) منهم العلاء بن الحضري كما رواه الطبراني في الاوسط عن ابى هريرة ( قوله كما نقل عن جعفر ) لم ينقل عنه ذلك في الدنيا والظاهر انه وهم نشأ عن تسميته بدموته بالغيار وسبب التسمية انه لما قاتل الروم في غزوة مونة فقتل يدها وقتل أبده الله تعالى يديه جناحين يطير بهما في الجنة ( قصة ) تسبيح القصعة اخرجها البيهقي في دلائل النبوة ( وقصة ) تكلم البقرة اخرجها الشيخان وغيرهما من حديث ابى هريرة ( وقصة ) نداء عمر اخرجها البيهقي في الدلائل وابن مردويه وغيرهما ( وقصة ) شرب خالد السم اخرجها ابو يعلى الموصلي من اوجه وذكرها ايضا اصحاب الفتوح كالسكلاعي في سيرته ( وقصة ) جريان النبل اخرجها الامام محمد بن عبد الحكم في فتوح مصر والملا عمر بن محمد بن الحضري في سيرته ( قوله أشار الى الجواب ) حاصله ان لا اشتباه لان ذلك الخارق لم يقترب بدعوى الرسالة



(قوله والاحسن أن يقال بعد ( ١٩٦ ) الانبياء ) قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين

كرامة لخلوه عن دعوي نبوة من ظهر ذلك من قبله فالتبى صلى الله عليه وسلم لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده إظهار خوارق الماديات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي ( وأفضل البشر بعد نبينا ) والاحسن أن يقال بعد الانبياء لكنه أراد البعدية الزمانية وليس بديننا في ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا صلى الله عليه وسلم انتقض بعيسى عليه السلام إذ لو أريد كل بشر يولد بعدهم بعد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الأرض لم بعد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام ( أبو بكر الصديق رضي الله عنه ) الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تعلم وفي المعراج بلاردد ( ثم عمر الفاروق رضي الله عنه ) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ( ثم عثمان ذو النورين رضي الله عنه ) لأن النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه أم كلثوم ولما مات قال النبي عليه السلام لو كان عندي ثالثة لزوجتكها ( ثم علي المرتضى رضي الله عنه ) من عباد الله تعالى وخلص أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا وجدنا السلف والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الأعمال أو يكون التوقف به محلا بشي من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الخطين \* والانصاف أنه إن أريد بالافضلية كثرة التواب

فهو كرامة لاولي ومعجزة لنبية وإنما الاشتباه عند الاقتران بها وهو مستحيل منه لأنه متدين مقر برسالة رسوله ( قوله بخلاف الولي ) فإنه قد لا يعلم أنه ولي وقد لا يقصد الاظهار ولا يقطع بموجب الكرامة بل ربما يخاف على نفسه من أن يكون ذلك استدراجا ( قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء ) قد يقال إن اقتران الحكم بوصف النبوة يشمر بالحاق سائر الانبياء فيخرج عيسى وغيره فلا تقص ويدخل من وجد في عصره صلى الله عليه وسلم أو بعد موته أو قبله من سائر الامم السالفة فلا قصور \* ثم الدليل على أنه أفضل ممن ذكر ما رواه الدارقطني وغيره من حديث أبي الدرداء برفعه ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر ( قوله لكنه أراد البعدية الزمانية ) فيه قصور عن افادة التفضيل على سائر الامم مع ما يرد على أقسامه فالاولي الحقل على ما سبق ( قوله لم بعد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ) أي صراحة وإن لم يكن لأن الصحابة أفضل منهم ولذا قال سابقا والاحسن فتأمل ( قوله ثم عثمان ) هذا مذهب أهل السنة كالشافعي وأحمد ونقله القاضي عياض عن كافة أئمة الحديث والفقهاء وكثير من المتكلمين وبه قال الاشعري والقاضي أبو بكر ويدل له ما رواه البخاري وأبو داود والترمذي عن ابن عمر كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نمدل بأبي بكر أحدا ثم عمر ثم عثمان ثم ترك أصحاب النبي لا تفاضل بينهم وذهب أهل السنة من أهل الكوفة كما حكاه الخطابي إلى تفضيل علي وطائفة إلى التوقف فيما بينهما ( قوله على هذا وجدنا السلف ) أي أكثر أهل السنة ( قوله وكان السلف كانوا متوقفين ) أي لا يقطعون بتفضيل عثمان كما قطعوا بتفضيل أبي بكر وعمر ( قوله ومحبة الخطين ) هما عثمان وعلي

والمرسلين على أحدا أفضل من أبي بكر رضي الله عنه ومثل هذا السوق لا يثبت أفضلية المذكورين يظهر أن أبي بكر رضي الله تعالى عنه أفضل من سائر الامم أيضا ( قوله أراد البعدية الزمانية ) يرد عليه أنه إن أريد بعد موت نبينا لم بعد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام وإن أريد بعد نبينا بني أن يخص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين لم بعد التفضيل على سائر الامم ( قوله لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام ) وكذا ادريس والحضر والباس عليهم السلام إذ قد ذهب المظهر من العلماء إلى أن أربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الحضر والباس في الأرض وعيسى وادريس في السماء ( قوله لم بعد التفضيل على التابعين ) أي صراحة والافضل من افضلهم والافضل من افضل افضلهم ولذا قال سابقا والاحسن ( قوله على هذا وجدنا السلف ) أي أكثر أهل السنة وقد ذهب البعض إلى تفضيل

على عثمان والبعض الآخر إلى التوقف فيما بينهما

( والحنن )

فللتوقف جهة وإن أريد كثرة ما بعده ذوو المقول من الفضائل فلا ( وخلافتهم ) أي نيابتهم عن الرسول في إقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع ( بابتة على هذا الترتيب أيضا ) يعني أن الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه فأجمعوا على ذلك وبإيase على رضي الله عنه على رؤس الأشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه على رضي الله عنه كما نازع معاوية ولا حرج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم إن أبا بكر رضي الله عنه لما أبس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه وأسلمي عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها إلى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي فقال يا أيها من فيها وإن كان عمر رضي الله عنه وبالجملية وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين سنة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الأمر خستهم إلى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار هو عثمان وبإيase بمحض من الصحابة فبايعوه واتحدوا لأوامره ونواهيهم وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الأمر مهملًا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي رضي الله عنه والنسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة وما وقع من الخلافات والحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسئلة وادعاء والحق بفتح المعجمة والمتاء القوقية هو الصهر ( قوله فلتوقف جهة ) أي لان كثرة الثواب وقرب الدرجة أمر لا يعلم إلا بأخبار من الله ورسوله والأخبار متعارضة ( قوله وإن أريد كثرة ما بعده ذوو المقول من الفضائل فلا ) فيه إيهام وكان سببه ميل الشارح إلى تفضيل علي ولذا قال في شرح المقاصد لا كلام في جرم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمال واختصاصه بالكرامات إلا أنه لا يدل على الأفضلية بمعنى زيادة الثواب أي لاحتمال أن تكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة إما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كبرها وقصة سقيفة بني ساعدة أخرجها البخاري في الصحيح في مناقب أبي بكر عن ابنه عائشة وفي كتاب الحدود عن عمر ( قوله بعد توقف كان منه ) لم يكن ذلك التوقف من علي للطعن في خلافة أبي بكر وأهليه لذلك بل القصة كما في الصحيح أيضا أن عليا لم يكن حاضرا اذذاك فلما بلغه الأمر عتب على القطع بالأمر والاستبداد به من غير مشاورته ومشاورة أقاربه لقريشهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم واستعظم ذلك فلما اعتذر إليه أبو بكر بأنه ما يبادر إلى ذلك الأخوة من الفتنة واقتراق كلمة الأمة بإيase طائفا مختارا راعيا في ذلك مصوبا له وقصة كتاب العهد لعمر أخرجها الكلعي في سيرته وغيره وقصة الشوري أخرجها البخاري من رواية عمر بن مبدون ( قوله لم يكن عن نزاع في خلافته ) وذلك أن معاوية طلب بدم عثمان لما بينهما من نبوة العمومة وقصد أن يسلم على قتله على الفور وذكر أنه إن أسلمهم بايع له ورأي على أن المبادرة بتسليمهم مع كثرة عشايرهم واختلاطهم بالمسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الامامة وتفافم

( قوله فلتوقف جهة ) لان  
قرب الدرجة وكثرة الثواب  
أمر لا يعلم إلا بأخبار من الله  
تعالى ورسوله عليه السلام  
والأخبار متعارضة وأما  
كثرة الفضائل فما يعلم  
بتنوع الاحوال وقد تواتر  
في حق علي رضي الله تعالى  
عنه ما يدل على جرم مناقبه  
ووفور فضائله واتصافه  
بالكمالات واختصاصه  
بالكرامات ( قوله قد  
اجتمعوا يوم توفي ) بضم  
التاء على صيغة المجهول  
والمشهور أن أبا بكر رضي  
الله تعالى عنه خطب حين  
وفاته عليه السلام وقال  
لا يد لهذا الدين من  
يقوم به فقالوا نعم لكن  
ننظر في هذا الأمر وبكروا  
إلى سقيفة بني ساعدة أي أتوا  
بكرة ( قوله بل عن خطأ  
في الاجتهاد ) فان معاوية  
وأحزابه بقوا عن طاعته  
مع اعترافهم بأنه أفضل  
أهل زمانه وأنه الاحق  
بالامامة منه بشبهة هي ترك  
التصالح عن قتلة عثمان  
رضي الله تعالى عنه

كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين فذكر في المطولات ( والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة ) لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم نصير ملكاً عضواً وقد استشهد على رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل كانوا ملوكاً وأمراء وهذا مشكل لأن أصل الحل والعقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة خلفاء العباسية وبعض الرواية كسر بن عبد العزيز مثلاً ولعل المراد أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على أن نصب الامام واجب وانما الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمى أو عقل والمذهب أنه يجب على الخلق سمعاً لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولأن كثيراً من الواجبات الشرعية توقفت عليه كما أشار إليه بقوله ( والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتكبرين والتلصص وقطاع الطريق وإقامة الجمع والاعباد وقطع المنازعات الواقعة بين البعاد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغار الذين لا أولياء لهم وقسمة الفنائم ونحو ذلك من الأمور ) التي لا يتولاها أحد الأمة \* فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة \* قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصات مفضية الى احتلال أسر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا \* فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماماً كان أو غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الازراك \* قلنا نعم يحصل

الفتن وان الامهال لينتفيح نمكنه ويلتقطهم هو الصواب \* وحديث الخلافة بعدي ثلاثون سنة أخرجه الترمذي في الفتن والنسائي في المناقب وابن حبان من حديث سفينة بالفاظ متقاربة وأخرجه أبو داود بلفظ خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتى الله الملك من يشاء ( قوله رأس ثلاثين سنة ) إنما استشهد في السنة المكيلة ثلاثين لا رأس الثلاثين وذلك لان وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في ربيع الاول سنة احدى عشرة ووفاته علي سابع عشر رمضان سنة أربعين فهي قبل رأس الثلاثين بخمسة أشهر ولولا قوله في شرح المقاصد وقد تم ذلك بخلافة علي لحسن حمل كلامه هنا على تلك السنة ( قوله والمذهب أنه يجب على الخلق سمياً ) أي لا على الله كما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية ولا على الخلق عقلاً فقط كما زعمه الزيدية وعامة المعتزلة ولا عليهم عقلاً وسعياً كما ذهب اليه الحاشي والكشي وأبو الحسين البصري \* وحديث من مات ولم يعرف امام زمانه رواه مسلم من حديث ابن عمر بلفظ من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية أي نوعاً من الموت على طريقة الجاهلية ورواه الحاكم أيضاً من حديثه بلفظ من مات وليس عليه امام جماعة كانت موته موة جاهلية \* ثم هذا الدليل وما بعده لطلاق الوجوب وأما أنه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله تعالى أصلاً فليطالان قاعدة الحسن والفتح العقليين وقاعدة الوجوب على الله تعالى ( قوله كما في عهد الازراك ) ليس منهم من انصف بالرياسة العامة لجميع بلاد الاسلام فالمراد

( قوله ولعل المراد أن الخلافة الكاملة ) ويحتمل أن يراد أن الخلافة على الولاء تكون ثلاثين سنة ( قوله وله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث ) فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الأدلة لمطلق الوجوب وأما أنه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله تعالى أصلاً فليطالان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والفتح العقليين وأيضاً لو وجب على الله تعالى ما خلا الزمان عن الامام \* والمبنة بكسر الميم النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة أهل الجاهلية وخصتهم \* وقد يقال المراد منها بالامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لإبراهيم ( اني جاعلك للناس اماماً ) وذلك بالنبوة \*



بعض النظام في أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى \* فان قيل فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين غالباً عن الإمام فتعصى الأمة كلهم وتكون بينهم مينة جاهلية \* قلنا قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة ولو سلم ففعل بعدد دور الخلافة ينقضي دون دور الإمامة بناء على أن الإمام أعم لكن هذا الاصطلاح محال لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أهم ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون امامتهم وأما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهراً ليرجع إليه) فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو القرض من نصب الإمام (لا تختفياً) من أعين الناس خوفاً من الأعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظراً) بخروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعدا \* لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الإمامية منهم أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي الثاني ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد احتفى خوفاً من أعدائه وسيظهر قبلاً الدنيا قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والحضر عليهما السلام وغيرها \* وأنت خير بان اختفاء الإمام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام وإن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه إلا الاسم بل غاية الأمر أن يوجب اختفاء دعوى الإمامة كما في حق آباءه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا بدعوى الإمامة \* وأيضاً فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشد وانقيادهم له أسهل (ويكون من قريش ولا يكون من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم وأولاد علي رضي الله عنهم) يعني يشترط أن يكون الإمام قرشياً لقوله عليه السلام الأئمة من قريش وهذا وإن كان خبر واحد لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجاً به على الانصار ولم ينكره أحد نصار مجتمعاً عليه لم يخالف فيه إلا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط أن يكون هاشمياً أو علوياً لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله

الانظام بالنسبة إلى عموم رعايتهم لاهل الاقاليم (قوله ولكن يختل أمر الدين) أي بعدم الاجتهاد والاعتماد على سؤال العلماء غير كاف لانهم ربما اختلفوا لغرض دنيوي أو غيره فلا يحصل الانظام (قوله فتعصى الأمة كلهم) أجيب أيضاً بأنه إنما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار وبه يندفع ما يشير إليه من الاشكال (قوله ولا منتظراً) هو بفتح الظاء لا بكسرها أيضاً كما قيل (قوله على الرضا) هو بكسر الراء وفتح الصاد وابنه محمد التقي بصيغة فيل من التقوي وابنه علي التقي بنون وقاف نسبة إلى النقاء \* وحديث الأئمة من قريش رواه عن علي الحاكم في المستدرک والطبرانی والبيهقي في السنن وقال رجال أسأله نقات لا مطمئن فيهم ورواه عن أنس البخاري في تاريخه والنسائي في الكبرى وابن عدي في الكامل وغيرهم ورواه البخاري بلفظ الامراء من قريش والشيخان وغيرهما بلفظ لا يزال هذا الامر في قريش ما بقي منهم اثنان (قوله لكن لا رواه أبو بكر) يعني في قصة القيفة اوردته الامام احمد عن حميد بن عبد الرحمن

(قوله فتعصى الأمة كلهم)  
لان ترك الواجب معصية  
والمعصية ضلالة والأمة  
لا تجتمع على ضلالة \* وقد  
يجاب بأنه إنما يلزم المعصية  
لو تركوه عن قدرة واختيار  
لا عن عجز واضطرار فلا  
اشكال أصلاً

( قوله مع عدم القطع ) ( ٢٠٠ ) بعصته \* يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافي

الثاني لا الاول \* على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم ( قوله فقير المصوم لا يلزم ان يكون ظالماً ) \* ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خالق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المصوم ظالماً \* قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان ما لها وغايتها ذلك واما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وقد يبر عن تلك الملكة باللفظ لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يفتقر ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصياً بالفضل \* ثم ان للظلم المطلق اخص من العصمة لانه التعدي على الغير \* وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالمعنى في الآية عهد النبوة على ما هو رأي أكثر المفسرين ( قوله لا تزيل الحنة ) أي التكليف سمي بها اذ به يمنح الله عباده ويبلوهم أيهم أحسن عملاً ( قوله قلنا غير الجائر هو نصب الخ ) وقد يجاب

عنهم مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قریش فان قریشاً اسم لا اولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان \* فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر قرشي لانه ابن أبي قحافة عثمان ابن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح ابن عبد الله بن قريط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن أبي العاصي بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف ( ولا يشترط ) في الامام ( أن يكون مصوماً ) لما مر من الدليل على امامة أبي بكر مع عدم القطع بعصته وايضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكون عدم دليل الاشتراط \* احتج المخالف بقوله تعالى ( لا ينال عهدي الظالمين ) وغير المصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة \* والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية متقطعة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فقير المصوم لا يلزم أن يكون ظالماً وحقيقة العصمة أن لا يخاف الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويترجمه عن الشر مع بقاء الاختيار تحميلاً للابتداء ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل الحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصة في نفس الشخص أو في بدنه يتبع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب متمماً لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثاباً عليه ( ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه ) لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علماً وعملاً ربما كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصاً اذا كان نصب المفضول أدفع للشر وأبعد عن انارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض \* \* فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد \* قلنا غير الجائر هو نصب امامين متبقيين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ( ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة ) أي مسلماً حراً ذكراً عاقلاً بالغاً اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً والبدن مشغول بخدمة المولى مستحق في عين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبى والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور ( سائياً ) أي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعوته بأسه وشوكته ( قادراً ) ببله وعدله وكفايته وشجاعته ( على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم ) اذ الاخلال بهذه الامور يخل بالفرض من نصب الامام الخبري ولفظ أبي بكر فقد علمت بإسعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد قریش ولاة هذا الامر فبرهم تبع لبرهم وقاجرهم تبع لقاجرهم ( قوله لا اولاد النضر ) هو مقاله الاكثر

( قوله )

ايضاً بأن معنى جعل الامامة شورى أن يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا تتجاوزهم امامة ولا النصب ولا التمين وحيث لا اشكال أصلاً

( قوله ولا يتعزل الامام بالفسق ) \* لا يقال بل بمنزلة لقوله تعالى ( لا ينال ) ( ٢٠١ ) عهدي الظالمين ) فان النيل بمعنى

الوصول وهو آتى ابتداء  
وزمانى بقاء \* لا نأقول  
الوصول بالمعنى المصدري  
أمر آتى لبقائه وانما الباقي  
هو الوصول بالمعنى الحاصل  
بالمصدر ومدلول القمل  
حقيقة هو الاول \* على ان  
صحيح الافعال لا يحدث  
فلينأمل ( قوله ولا ان العصمة  
ليست بشرط للامامة  
ابتداء الخ ) \* برد عليه انه  
ان أريد بالعصمة ملكة  
الاختصاص فلا تقرب اذا  
المطلوب ان لا يشترط عدم  
الفسق وان أريد عدم الفسق  
فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع  
حيث قالوا يشترط العدالة  
في الامامة لان الفاسق لا  
يصلح لامر الدين ولا  
يؤتى بأوامره ( قوله قلنا  
انه لما فرغ من مقاصد علم  
الكلام الخ ) اعلم ان مباحث  
الامامة وان كانت من الفقه  
لكن لما شاع بين الناس  
في باب الامامة اعتقادات  
فاسدة ومالت فروع أهل  
البدع والاهواء الى تفصيلات  
باردة تكاد تفضي الى رفض  
كثير من قواعد الاسلام  
وتنقض عقائد المسلمين  
والقدح في الخلفاء الراشدين  
الحقت تلك المباحث بالكلام  
وأدرجت في فروعها غونا

( ولا يتعزل الامام بالفسق ) أي بالخروج عن طاعة الله تعالى ( والجور ) أي الظلم على عباد الله تعالى لا قد  
ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا يتقادون لهم ويحيون  
الجمع والاعباد بانهم لا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء بقاء أولى وعن  
الشافعي رحمه الله أن الامام يتعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمر وأصل المسئلة ان الفاسق ليس  
من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لثبته فكيف ينظر لغيره وعند أبي حنيفة رحمه الله هو من  
أهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمطور في كتب الشافعية ان القاضي  
يتعزل بالفسق بخلاف الامام والقرني ان في انفزاله ووجوب نصب غيره اثمارة الفتنة لما له من الشوكة  
بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء اثلاثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا  
قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلده وهو عدل يتعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدلته فلم يرض بمقضائه  
يدونها وفي فتاوي قاضي خان أجمعوا على انه اذا ارتضى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتضى وانه اذا أخذ  
للقاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضياً ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ( ونحو الصلاة خلف كل بر  
وقاجر ) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وقاجر لان علماء الامامة كانوا يصلون خلف الفسقة  
وأهل الأهواء والبدع من غير تكبر وما نقل عن بعض السلف من المتع عن الصلاة خلف  
الفاسق والبدع فيجوز على الكراهة اذا لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والبدع وهذا  
اذ لم يؤد الفسق او البدعة الى حد الكفر وأما اذا أدى فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه ثم المعتزلة  
وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم  
الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعاً ( ويصلي على كل بر وقاجر )  
اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة \*  
فان قيل أمثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه ليرادها في أصول الكلام وان أريد  
ان اعتقاده حجة ذلك واجب وهذا من الأصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا آمل ما فرغ من مقاصد  
علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون أهل الاسلام  
وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبد من المسائل التي يشتملها أهل السنة من غيرهم  
لما خالف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والاهواء سواء  
كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالمقائد ( ونكف عن ذكر  
الصحابة الا بخير ) لما ورد في الاحاديث الصحيحة من مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم  
لقوله عليه السلام لا نسبوا أصحابي فلو ان أحدكم أتفق مثل أحد ذهاباً ما بلغ مدأحدهم ولا نصيبه  
ولقوله عليه السلام أكرموا أصحابي فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله الله في أصحابي  
( قوله فانهم خياركم الحديث ) ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل يخلف ولا  
يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بمجوعة الجنة فيلزم الجماعة فان الشيطان مع الفرد وهو مع الاثنين  
أبعد ولا يخلون رجل بامرأة فان الشيطان ثالثهما ومن سرته حسنة وسأته سيئة فهو مؤمن \*  
وجديث الله الله في أصحابي أخرجه أحمد بن حنبل وسند حسن أو صحيح والترمذي وقال غريب عن عبد الله  
ابن مسعود الترمذي \* وجديث أبو بكر في الجنة أخرجه الامام أحمد والترمذي وابن حبان \* وجديث



لا تخذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فيبغضني أبغضهم ومن آذاني ومن آذاني فقد آذاني الله ومن آذني الله يوشك أن يأخذه ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المازعات والمخاربات فله محامل وتأويلات فبهم والظن فيهم أن كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة وفق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعووانه لأن غاية أمرهم النبي والخروج عن طاعة الإمام الحق وهو لا يوجب اللعن وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لأن النبي عليه السلام نهي عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره ويضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه وانفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجاز به أو رضي به وهو الحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام مما نوار مناه وإن كان تفصيلها أحاداً نحن لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعووانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال عليه السلام أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد ابن أبي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روى في الحديث الصحيح أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرهم إلا بخير ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة أو النار لأحد بينه بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار (وروى المسح على الخفين في السفر والحضر) لأنه وإن كان زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور ومثل علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين فقال

إن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة رواء الترمذي عن حذيفة ورواه البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة أما ترضين أن تكوني سيدة نساء أهل الجنة ؟ وحديث أن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة أخرجه الترمذي وقال صحيح حسن عن أبي سعيد الخدري ( قوله ولا نشهد بالجنة أو النار لأحد بينه ) أي ممن لم يعلم موته على الكفر ولم يرد فيه نص خاص بأنه من أهل الجنة أما من علم موته كافراً كابي جهل وغيره من قتلى المشركين فنشهد له بالنار بينه ومن ورد فيه نص خاص بأنه من أهل الجنة فنشهد له بها كسيد الله بن عمر بن حرام والد جابر وغيره ممن استشهد بأحد وحما سبعون رجلاً ونزلت فيهم ( ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ) الآية وكأهل يرمعونهم الذين يسمون القراء وهم أيضاً سبعون رجلاً وكجفر وزيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة وعبد الله بن سلام وثابت بن قيس وسعد بن معاذ وخديجة وعائشة وعكاشة وإبراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم وغلاد اليهودي الذي أسلم عند موته وحارثة بن الريح وأبي عامر الأشعري وأبي موسى وغيرهم وحديث علي بن أبي طالب في المسح أخرجه مسلم في صحيحه ورواه ابن

( قوله ولا نصيفه ) هو مكال مخصوص فالضير لاحدهم وقد يحى بمعنى النصف فالضير المدة ( قوله فبحبي أحبهم ) أي فأحبهم بحبي بمعنى أن الحجة المتعلقة بهم عين الحجة المتعلقة بي وهكذا قوله فيبغضني أبغضهم ( قوله فلما أنه يعلم من أحوال الناس ) هذا أعني في خصوصيات الأشخاص وأما في الطوائف المذكورة بالأوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على أنه الشاط

جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للعقيم وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللعقيم يوماً وليلة إذا تطهر قلبه خفيه أن يمسح عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله أدركت سبعين نفراً من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار وقال السكبرخي إني أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال أن نحب الشيخين ولا نطعن في الجنتين ونمسح على الخفين (ولا نحرّم نبيذ الجرة) وهو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء فيجعل في إناه من الخبز فيحدث فيه لذع كما للفقاع فكانه نهي عن ذلك في بدء الإسلام لما كانت الجرار أو أواني الخمر ثم نسخ لعدم تحريره من قواعد أهل السنة والجماعة خلافاً للروافض وهذا بخلاف ما إذا اشتد نصار مسكراً فإن القول بحرمة قلبه وكثيره مما ذهب إليه كثير من أهل السنة والجماعة (ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء) لأن الأنبياء معصومون مأمونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام بعد الانصاف بكالات الأولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال ثم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي منتصف بالمؤمنين وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلاً بالغاً (إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي) لعدم الخطابات الواردة بالتكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحين إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الإيمان على الكفر من غير تفاق يسقط عنه الأمر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم إلى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة

المغيرة مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وعن أوس الثقفي أبو داود (قوله وروى أبو بكر) كذا في النسخ وفي بعضها وصفه بالصدوق وهو سهو والصواب أبو بكره بزيادة هاء وهو نفع بن الحارث روى حديثه الترمذي وابن خزيمة والدارقطني ومحمد الخطابي وحديث النهي عن الانتباذ رواه مسلم وأبو داود والنسائي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم بلفظ أنه صلى الله عليه وسلم حرم نبيذ الجرة ويؤخذ من الروايات أن النهي محصور على مساوي ذلك مما حطى بما سد مسامه كالختم وهو جرار خضر والمزفت والعلّة أنه لعدم المسام فيه يسرع إلى تخيير ما ينبذ فيه فربما لم تسمح نفس صاحبه براقته فيشر به (قوله ثم نسخ) ورد نسخه في صحيح مسلم وسنن أبي داود والترمذي من رواية بريدة الأسلمي (قوله كثير من أهل السنة) بل أكثرهم وذهب بعضهم إلى حل القليل (قوله نعم قد يقع تردد) أي في أن نبوة النبي صلى الله عليه وسلم أفضل أو ولايته كما صرح به في شرح المقاصد فن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوبساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قائل إلى الثاني أي الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية السكّال الحاصل به كمال الانجذاب إلى عالم القدس والاستئراق في ملاحظة جناب القدوس \* وحديث إذا أحب الله عبداً أخرجه الديلمي والقشيري من رواية أنس بلفظ

(قوله ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء) الأولى أن يذكره في بساحت النبوة لأنه من مقاصد الفقه

والحج وغير ذلك وتكون عبادة التفكير وهذا كفر وضلال فان أكل الناس في الحجة والايام  
هم الانبياء خصوصاً حبيب الله تعالى مع ان التكليف في حقهم أتم وأكمل وأما قوله عليه الصلاة  
والسلام اذا أحب الله عبداً لم يغفر ذنبه فغناؤه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص)  
من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي  
تشر ظواهرها بالجهة والجسمة ونحو ذلك \* لا يقال ليست هذه من النص بل من المتشابه \*  
لانا نقول المراد بالنص هنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم أقسام النظم على ما هو  
المتعارف (والعدول عنها) أي عن الظواهر (الى معان يدعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا  
الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم  
بذلك في الشريعة الكلية (الحاد وكفر) أي ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بكفر لكونه  
تكذيباً للذي عليه الصلاة والسلام فيما علم بحيثه به بالضرورة وأما ما يذهب اليه بعض الحنفيين من  
ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك فقها اشارات خفية الى دقائق تتكشف على أرباب  
السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان وحسن العرفان (ورداً للنصوص)  
بأن ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلاً (كفر)  
لكونه تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسوله عليه السلام فمن قذف طائفة بالزنا كفر (واستحلال  
المعصية) صغيرة كانت أو كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق  
(والاستهانة بها كفر والاستهزاء بالشريعة كفر) لان ذلك من أمارات التكذيب وعلى هذه الاصول  
يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالاً فان كانت حرمة لعينه وقد ثبت بدليل  
قطعي يكفر والا فلا بأن تكون حرمة لعينه أو ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه  
ولعينه فقال من استحل حراماً قد علم في دين الله عليه السلام تحريمه كمنكاح ذوى المحارم أو شرب  
الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعله هذه الاشياء بدون  
الاستحلال فسق ومن استحل شرب الخمر الى أن يكره كفر أما لو قال الحرام هذا حلال لترويج

التائب من الذنب كمن لا ذنب له واذا أحب الله عبداً الحديث (قوله فغناؤه أنه عصمه) صدر الحديث يشير  
الى تأويل آخر أقرب هو ان الله سبحانه يوفقه للتوبة النصوح (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم ان  
اللفظ اذا ظهر المراد منه فان لم يحتمل النسخ فتحكم والا فان لم يحتمل التأويل ففسر والا فان سبق لاجل  
ذلك المراد فنص والا فظاهر وان خفي المراد منه فان خفي لعارض خفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلاً  
فشكل أو عقلاً فحمل أو لم يدرك أصلاً فتشابه (قوله ومع ذلك فقها اشارات) أي كما يقال في  
قوله تعالى (ان الملوك اذا دخلوا قرية أفسدوها) انه مع إرادة الظاهر يشير الى أن حجة الله تعالى  
اذا دخلت قلب عبد استولت عليه فلم تدع لغيرها فيه مدخلاً بل أفسدته عن جميع ما عداها من حيث  
صار في غاية الصلاح وجعلت أعز ما كان فيه قبلها أذلة ونحو ذلك (قوله فان كانت حرمة لعينه)  
أي منشأ حرمة عين المحل الذي تعلق به الفعل ككل الميتة والزنا وشرب الخمر بخلاف منكاح  
المحارم فان التحريم لحرمتين (قوله وبعضهم لم يفرق) هذا هو الموافق لمذهب الشافعي وهو  
الاصوب والمتاسب لما تفرع عنه (قوله قد علم محرمه) أي بالضرورة والقطع بخلاف ما لا يعرفه

(قوله فغناؤه أنه عصمه  
من الذنوب) أو معناه أنه  
وفقه للتوبة الخالصة والتائب  
من الذنب كمن لا ذنب له  
(قوله لا يقال ليست هذه  
من النص) اعلم ان اللفظ  
اذا ظهر منه المراد فان  
لم يحتمل النسخ فتحكم والا  
فان لم يحتمل التأويل ففسر  
والا فان سبق لاجل ذلك  
المراد فنص والا فظاهر  
واذا خفي المراد فان خفي  
لعارض خفي وان خفي  
لنفسه وأدرك عقلاً  
فشكل أو عقلاً فحمل أو  
لم يدرك أصلاً فتشابه  
(قوله اذا ثبت كونها معصية  
بدليل قطعي) ولم يكن  
الاستحلال مؤثلاً في غير  
ضروريات الدين فتأويل  
الفلاسفة دلائل حدوث  
العالم ونحوه لا يدفع كفرهم  
هذا في غير الاجماع  
القطعي متفق عليه وأما  
كفر منكروه ففيه خلاف



السلمة أو يحكم الجهل لا يكفر ولو نفي أن لا يكون الحرام حراماً أو لا يكون صوم رمضان فرضاً  
 لا يثبث عليه لا يكفر بخلاف ما اذا نفي أن لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فإنه يكفر لأن  
 حرمة هذين ثابتة في جميع الأديان موافقة للحكمة ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن  
 يحكم الله تعالى بما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الجنب أنه  
 واستدل وطه امرأته الحائض بكفر وفي النوادر عن محمد رحمه الله أنه لا يكفر وهو الصحيح وفي  
 استحلاله الاواطاة بامرأته لا يكفر على الأصح \* ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به أو سخر باسم  
 من أسمائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده ووعدته بكفر وكذا لو نفي أن لا يكون نبي من  
 الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا لمن تكلم بالكفر وكذا  
 جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة بألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون  
 بعمداً \* وكذا لو أمر رجلاً أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمره بكفر وكذا لو أفتى لامرأة  
 الكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا بسم الله وكذا إذا صلى أمير القبلة  
 بغير طهارة متعمداً يكفر وإن وافق ذلك القبلة وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافاً لا اعتقاداً  
 في غير ذلك من القروع (والبأس من الله تعالى كفر) لأنه لا يأس من روح الله إلا القوم  
 الكافرون (والأمن من مكر الله تعالى كفر) إذ لا يأس من مكر الله إلا القوم الخاسرون (فإن  
 الجزم بأن العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبأن المطيع يكون في الجنة أمن من  
 تعالى فيلزم أن يكون المعتزلي كافراً مطيعاً كان أو عاصياً لأنه إما آمن أو آيس ومن قواعد أهل  
 السنة أن لا يكفر أحد من أهل القبلة \* قلنا هذا ليس بياثب ولا آمن لأنه على تقدير المصيان  
 يأس أن يوفق الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأس أن يجذله الله فيكتب  
 أصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل أن المعتزلي إذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافراً لبأسه من  
 الله تعالى ولا اعتقاده أنه ليس بمؤمن وذلك لا تألأ ناسم أن اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس  
 من اعتقاد عدم إيمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والأعمال بناء على انتفاء الأعمال بوجوب

(قوله موافقة للحكمة)

أي في حد ذاتها مع قطع  
 النظر عن حال الأشخاص  
 والأزمان لعدم اختلافها  
 باختلاف تلك الحال وأما  
 مثل حرمة الحرام بالحكمة  
 فيه ليست ذاتية فتعني  
 خلافه بمحتمل أن يكون  
 إرادة تبديل حال  
 الأشخاص والأزمان (قوله)  
 فإن قيل الجزم بأن العاصي  
 يكون في النار يأس (أي  
 على تقدير كون الجازم عاصياً  
 وقس عليه قوله أمن) (قوله)  
 ومن قواعد أهل السنة  
 (الح) معنى هذه القاعدة  
 أنه لا يكفر في المسائل  
 الاجتهادية إذ لا نزاع في  
 تكفير من أنكر شيئاً من  
 ضروريات الدين ثم إن  
 هذه القاعدة لا شيع الا شعري  
 وبعض متأبيه وأما البعض  
 الآخر فلم يوافقهم وهم  
 الذين كفروا المعتزلة  
 والشيعة في بعض المسائل  
 فلا احتياج إلى الجمع لعدم  
 اتحاد القائل

الخواص فإنه لا يكفر مستحله (قوله فإنه يكفر) الصواب من مذهبنا أنه لا يكفر في مسألة  
 إذا لم يكن له نية تقتضي كفره وما ذكر في الشرح مبني على ما ذهب إليه الحنفية من الحسن والقبح  
 هو مقرر في أصولهم (قوله موافقة للحكمة) أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الأشخاص  
 والأزمان فمن استلزم نفي عدمها الخروج عن الحكمة بخلاف نحو الحرام فإن الحكمة فيها ليست  
 به فيحتمل إرادته تبديل حال الأشخاص والأزمان (قوله وهو الصحيح) ينبغي أن يكون الصحيح  
 ذكره الامام السرخسي لأن التحريم يجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة وهو ثابت بنص  
 كتاب والسنة ولا يخفى على مسلم (قوله وكذا لو جلس الخ) الصواب من مذهبنا أنهم لا يكفرون  
 إذا لا كفر بالنسبة عند شرب الخمر ونحوه إلا أن انضم إليها استخفاف (قوله واليأس من الله كفر  
 من منكر الله كفر) هذا مذهب الحنفية والمذهب عندنا أنهما كبيرتان لا كفر بهما إلا إذا انضم إلى  
 الاعتقاد عدم القدرة أو إلى الأمن اعتقاد أن لا مكر أو استخفاف فيكفر بهما وعلى هذا يحمل نص  
 أن (قوله فإن قيل الجزم بأن العاصي الخ) أي على تقدير كون الجازم عاصياً أو مطيعاً كما سيظهر

الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سب الشيخين أو لعنهما وأمثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله عليه السلام من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه الصلاة والسلام والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الأسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنه يدعون معرفة الأمور فممن كان يزعم أن له رباً من الجن وتابعة تلتقي إليه الأخبار ومنهم من كان يزعم أنه يستدرك الأمور بفهم أعطيه والمتجهم إذا ادعى العلم بالحوادث الالهية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى لا سبيل إليه للعباد إلا بإعلام منه تعالى أو إلهام بطريق المعجزة أو السكينة أو إرشاد إلى الاستدلال بالإشارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوى أن قول القائل عند رؤية حالة القمر يكون المطر مدعياً علم الغيب لا بكرامة كفر والله أعلم (والمفهوم ليس بشيء) أن أريد بالشئ الثابت المتحقق على ما ذهب إليه المحققون من أن الشبهة تساوي الوجود والنبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينزع فيه إلا المعتزلة القائلون بأن المفهوم الممكن ثابت في الخارج وإن أريد أن المفهوم لا يسمى شيئاً فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشئ أنه الموجود أو لعدم أو ما يصح أن يعلم أو يخبر عنه فالمرجع إلى النقل وتبع موارد الاستعمال (وفي دعاء الأحياء للأموات وتصدقهم) أي تصديق الأحياء (عنهم) أي عن الأموات (نفع لهم) أي للأموات خلافاً للمعتزلة تمسكاً بأن الفناء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كتبت والمرء يجزي بيمه لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الأحاديث الصحاح من الدعاء للأموات خصوصاً في صلاة الجنائز وقد توارثه السلف فلم يكن للأموات نفع فيه لما كان له معنى قال صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلي عليه أمة من المسلمين يلفون مائة كلهم يشفعون له إلا شفعوا فيه وعن سعد بن عباد أنه قال يا رسول الله إن أم سعد ماتت فأبي الصدقة أفضل قال الماء خضر براً وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال

(قوله ومطالعة علم الغيب) أي اطلاعه فلا ينافي أن يكون بالقاء الجن (قوله) أن له رباً من الجن (قوله) قال في الصحاح يقال به ربي من الجن أي مس قائله أن له تعلقاً وقرباً من الجن ورئي على وزن فعل وتابعة بالنصب عطية على ربنا وهو اسم لفريق من الجن

(قوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة الخ) المراد في المسائل الاجتهادية أما من أنكر ضروريات الدين فلا نزاع في تكفيره ثم هذا القول للأشعري وبعض متابعيه أما البعض الآخر فلم يوافقهم وهم الذين كفروا بالمعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا حاجة إلى الجمع لعدم اتحاد القائلين وحديث من أتى كاهناً رآه أمحباب السنن الأربعة عن أبي هريرة (قوله ومطالعة علم الغيب) أي فهم أعطيه أو بالقاء الجن (قوله رثياً) هو بفتح الراء وكسر الهمزة وتشديد الباء التحتية أي جباراً آله أي تبدي له بحيث يراه (قوله من أن الشبهة تساوي الوجود) في بعض النسخ تساق بالقف وبغيره في شرح المقاصد قال بمعنى أن كل موجود شيء وبالعكس قال ولنفظ المساواة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم والمساواة في الصدق ولم يرد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى فيه بناء على أن قولنا السواد وجود يفيد قاعدة يمتد بها بخلاف قولنا السواد شيء وحديث ما من ميت يصلي عليه أمة أخرجه مسلم والترمذي والنسائي من رواية عائشة \* وحديث سعد بن عباد أخرجه أبو داود وغيره \* وحديث الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب روى الطبراني والحاكم وقال صحيح الإسناد عن عائشة مرفوعاً لا يفتني حذر عن قدره والثناء ينفع عما نزل وما لم

عليه السلام ان العالم والمسلم اذا مرّ على قرية قال الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً والآحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات) لقوله تعالى (ادعوني استجب لكم) ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد ما لم يدع بأنم أو قطعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردّها صغراً \* واعلم ان العدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاء واختاف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنه الجمهور لقوله تعالى (وما دعاء الكافرين الا في ضلال) ولانه لا يدعو الله لانه لا يعرفه ولانه وان اقر به قلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافراً تستجاب فيحمل على كفران النعمة وجوزها بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس (رب انظرني الى يوم يبعثون) فقال الله تعالى (انك من المنظرين) وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم السمرقندي وابو النصر الديوبسي قال المصدر الشهيد وبه يفتي (وما اخبر به النبي عليه الصلاة والسلام من اشراط الساعة) أي علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض وبأجوج وما أجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق قال حذيفة بن أسيد الفخاري اطلع رسول الله علينا ونحن ننذاكر فقال ما نذاكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم وبأجوج وما أجوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والآحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جداً فقد روى آحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب من ينزل وان البلاء لينزل فيلقاه الدعاء فيمضي أي الى يوم القيامة وروى الترمذي وغيره عن أنس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان صدقة البير تطفي غضب الرب \* وحديث العالم والمسلم الظاهر انه لا أصل له وحديث القبرين أعدل شاهد على وضعه وبطلانه \* وحديث يستجاب للعبد أخرجه مسلم وغيره من رواية أبي هريرة بلفظ لا يزال يستجاب للعبد وأخرجه البخاري من روايته أيضاً بلفظ يستجاب لاحدكم ما لم يعجل بقول دعوت فلم يستجب لي \* وحديث ان ربكم حي كريم أخرجه الامام احمد وأبو داود والنسائي من رواية يعلى بن أمية وأخرجه أيضاً أبو داود في الصلاة والترمذي وابن ماجه عن سلمان رضي الله عنه \* وحديث ادعوا الله وأنتم موقنون أخرجه الترمذي والحاكم عن أبي هريرة \* وحديث دعوة المظلوم رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الاسناد عن أبي ذر بلفظ قالت يا رسول الله ما كانت محف إبراهيم قال كانت أمثالا كلها أنها الملك المسلط البتلي المنور اني لم أبشك لتجمع الدنيا بعضها على بعض ولكنك بتتك لترد عن دعوة المظلوم فاني لا أردّها ولو كانت من كافر (قوله وجوزها بعضهم) هو مقتضى قول أصحابنا ان أهل الذمة لا ينتمون من الخروج الى الاستسقاء لان فضل الله واسع يعم البر والفاجر والمؤمن والكافر \* وحديث حذيفة بن أسيد الفخاري أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عنه وأسيد بن شرح

(قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) وهذا اجابة \* وفيه بحث لجواز أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعا ولم يدع وقبل يستجاب دعاء الكافر في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله أسيد الفخاري) أسيد بن شرح الحمزة وكسر السين المهملة والفخاري بكسر الفين المعجمة (قوله تخفف بالشرق) خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض



كتب التفسير والسير والتواريخ (والجهد) في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد بخطي) ويصيب (وذهب بمض الاشاعة والمعتزلة الى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأي المجتهد ومحقق هذا المقام أن المسئلة الاجتهادية إما أن لا يكون الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحيداً إما أن لا يكون من الله تعالى عليه دليل أو يكون وذلك الدليل إما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد أصاب وان فقدته أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لفرضه وخفائه فلذلك كان المخطي معذوراً بل مأجوراً فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطي ليس بآثم وإنما الخلاف في أنه مخطي ابتداء وانتهاء أي بالنظر الى الدليل والحكم حيناً واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ أبي منصور أو انتهاء فقط بأي النظر الى الحكم حين أخطأ به وان أساب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستجماً لشرائطه وأركانه فإني بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق ألبتة والدليل على ان المجتهد قد بخطي وجوه الاول قوله تعالى (فقهنا ما سليمان) والضمير للحكومة أو الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذکر جهة لان كلا منهما قد أصاب الحكم حينئذ وفيه الثاني الاحاديث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه الصلاة والسلام ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب أجرين وللخطي أجراً واحداً وعن ابن مسعود ان أصبت فمن الله

الهمزة وكسر للمهمة والتفاري بكسر المعجمة وقاء ثم راء (قوله الاصلية) أي كالا اعتقادات كحدوث العالم ونسبوت الباري وصفاته وبيعة الرسل وحكم الخطأ فيها بخالف حكمه في غيرها فالخطي في هذه مأجور وفي الاعتقادات آثم أو كافر بالاجماع (قوله التي لا قاطع فيها) أما التي فيها قاطع من نعم أو إجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد وفاقاً وهو من وافق ذلك القاطع (قوله إما أن لا يكون عليه دليل) أي بل هو كدفين يصادفه من شاء الله تعالى (قوله والمجتهد غير مكلف باصابته) وقيل وصححه بعضهم أنه مكلف بها لامكانها وعليه الاصح أنه لا يثم بل يؤجر لبذله وسعه في طلبه وقيل يثم لعدم اصابته المكلف به (قوله والضمير للحكومة الخ) روى أن غنم قوم أفسدت زروع جماعة ليلاً فأمر داود بالغم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفرقيين يدفع الغنم الى أهل الحرث فينتفعون بالبانها وأولادها وشغورها والحرث الى أرباب الغنم يقومون عليه حتى يعود الى ما كان ثم يترادان ويحدث ان أصبت أخرجه الامام أحمد من حديث عمرو بن العاص بلفظ ان أصبت القضاء فلك عشرة أجور وان أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة (قوله وفي حديث آخر الخ) رواه الشيخان من حديث عمرو بن العاص وأبي هريرة بلفظ اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر (قوله وعن ابن مسعود الخ) رواه النسائي وغيره عن ابراهيم النخعي قال أني عبد الله في رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها ثم مات قبل ان يدخل بها قال ما اجتهد لكم رأيي

(قوله والضمير للحكومة أو الفتيا) هي بضم الفاء اسم كالتنوي وبضماء روى أن غنم قوم أفسدت ليلاً زروع قوم فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفرقيين وهو أن يدفع الحرث الى أرباب الشاة يقومون عليه حتى يعود الى هبته الاولى وتدفع الشاة الى أهل الحرث ينتفعون بها ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل بأنه محتمل أن يكون التخصيص لكون ما فيه سليمان عليه السلام أحق كما يشر به قوله غير هذا أرفق

والأفني ومن الشيطان وقد اشهر بخطئة الصحابة بعضهم بعضاً في الاجتهاديات \* الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالتأني بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير \* الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم اتصاف الفعل الواحد بالتأنيين من الحظر والاباحة أو الصحة والفساد أو الوجوب وعدمه وتقام تحقيق هذه الأدلة والجواب عن تمسكات المخالفين بطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح (ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه \* الاول ان الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية (أرأيتك هذا الذي كرمنا على) و(أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) ومقتضى الحكمة الامر للآدمي بالسجود للأعلى دون العكس \* الثاني ان كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم \* الثالث قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) والملائكة من جملة العالمين وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى متمولاً به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالأدلة الظنية \* الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلية والعملية مع وجود العوائق فان بك صواباً فمن الله وان بك خطأ فمن قولي اري لها صفة ناسها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث (قوله وقد اجمعوا الخ) اعترض بان القياس عند الخصم مثبت وبان الاجماع انما هو في الاحكام الغير الاجتهادية والبحث في الاجتهاديات (قوله لا تفرقة في العمومات) اعترض ايضا بانه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فسلم ولا يفيد وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فهو اول المسئلة (قوله ورسل البشر) عبر بالرسل دون الانبياء لان الرسول والتبي عنده متساويان كما سبق (قوله بالضرورة) اي الدينية لورود الكتاب العزيز بما يدل على افضليتهم كقوله تعالى (بل عباد مكرمون لا يعصون الله ما امرهم) (قوله بدليل قوله تعالى الخ) اي فانه يدل على ان الامر به سجد تكريمه وتعظيمه اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود فينتفي احتمال ان يكون سجدتهم لله وآدم كالفيلة لهم وان يكون سجدود تحية قائماً مقام السلام في عرفنا وان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليشير المطيع منهم عن العاصي واذا كان افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل ومثله يقال في الثاني لكنهما قاصران على تفضيل رسل البشر دون العامة (قوله ان كل واحد من أهل اللسان يفهم الخ) اي لان سوق الآية ينادي على ان الفرض اظهار ما خفي عنهم من افضلية آدم عليه الصلاة والسلام ودفع ما توهموا فيه من نقصان ولذا قال تعالى (لم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض) وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوماً جمة اضاعف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمان المتطاولة من التجارب وغيرها (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) اي خص من آل ابراهيم وآل عمران وغير الانبياء بدليل

يكون كترج الخلف قبل الوصول الى شط التهر



والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك  
ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل \*  
وذهبت المنزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة ونحكوا بوجوه \* الاول ان  
الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرآت عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن  
ظلمات الميولي والصورة قوية على الافعال المعجبة عالمه بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط \*  
والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية \* الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل  
البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى ( علمه شديد القوى ) \* وقوله تعالى ( نزل به  
الروح الامين ) ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم \* والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما هم  
مبلغون \* الثالث انه قد اضطرب في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا  
لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود اذ لان وجودهم اخفى فلايمان بهم  
اقوي وبالتقديم اولى \* الرابع قوله تعالى ( لن يستكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة  
المقربون ) فان اهل اللان يفهمون من ذلك افضلية للملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في  
مثله الترتي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال  
السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء \* والجواب ان  
التعاري استعظموا المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابنا له  
سبحانه لانه مجرد لا اب له وقادر يرى الاكبر والابرص ومحبي الموتى بخلاف سائر عباد الله من  
بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستكف من ذلك المسيح ولا من هو اعل من هذا المعنى وهم الملائكة  
الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوي واحجب من ابراه الاكبر والابرص  
واحياه الموتى فالترقي والموانع هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية لافي مطلق الشرف والكمال  
فلا دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا محمد  
النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين ثم

( قوله أشق وأدخل في  
الاخلاص فيكون أفضل )  
وقد قال النبي عليه السلام  
أفضل الاعمال أحجزها \*  
فان قلت للملائكة في مقابلة  
عمل البشر صفات فاضلة  
بضمحل فضل العمل في  
جنبها \* قلت هذا الادعاء  
مما لا يقبل في حق الانبياء  
عليهم السلام وبه يظهر ان  
هذا التوجيه أيضا يفيد  
تفضيلهم فقط وان الفضل  
بيد الله يؤتاه من يشاء  
والله ذو الفضل العظيم  
وصلى الله على سيدنا محمد  
النبي الامي وعلى آله وصحبه  
وسلم آمين والحمد لله أولا  
وأخرا

تمت \*

الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على من عدى الانبياء من البشر فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء  
مصطفى على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا يخص الملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره  
بالكثير من الخلق كذا في شرح المقاصد ويجوز ان يخص من العالمين رسل الملائكة لذلك  
الاجماع فيفيد تفضيل رسل البشر وامهم على عامة الملائكة وهو الاونقي بقولهم حمل اللفظ الاخير  
على المجاز اولى ( قوله وبعض الاشاعرة ) اي كالفاضل ابي بكر وابي عبد الله الحلبي ( قوله على  
الاصول الفلسفية ) من كون الملائكة ارواحا مجردة وانهم يتدرون ويعلمون والاصول الاسلامية  
فيها انهم اجسام نورانية وانهم لا يتدرون الا على ما اقرهم الله تعالى عليه ولا يعلمون الا ما علمهم  
الله تعالى ( قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العزيز الحكيم ) الحمد لله الذي هدانا  
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وآله  
وصحبه اجمعين تمت

وبليه بحوله تعالى حاشية الفاضل المحقق عبد الحكيم البياكوني مع جامع التقارير عليها



# فهرست

شرح العقائد النفسية

صفحة	صفحة
٢	خطبة الكتاب
١٢	تقسيم الاحكام الشرعية الى ما يتعلق بكيفية العمل والى ما يتعلق بالاعتقاد
٢٤	الفرق بين الحق والصدق
٢٦	مبحث حقائق الاشياء ثابتة
٣٨	مبحث اسباب العلم للخلق ثلاثة الخواص السليمة والخبر الصادق والعمل
٤٧	ثلاثة خواص خمس الخ
٤٩	والخبر الصادق على نوعين أحدهما الخبر المتواتر
٥٣	والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة
٦٠	وأما العقل الخ
٦٤	تقسيم ما ثبت من العلم بالعقل الى البهامة والاكتساب
٦٧	الالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق
٦٨	مبحث العالم بجميع أجزائه محدث
٧١	الدليل على حدوث العالم بأنه أعيان وأعراض الخ
٧٢	الدليل على حدوث الاعيان والاعراض
٨٠	وهنا أبحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام الخ
٨٢	مبحث الثبات المحدث للعالم هو الله تعالى
٨٣	الدليل على وجوب وجوده تعالى
٨٥	ومن مشهور الادلة برهان التطبيق
٨٦	الدليل على وحدانيته تعالى
٨٩	اعلم أن قوله تعالى لو كان فيها آلهة الا الله لقدنا حجة اقناعية
٩٢	الدليل على قدمه تعالى
٩٤	الدليل على كونه تعالى حيا وقادراً وعالماً وسميعاً وبصيراً ومشيئاً وليس بعرض
٩٥	الدليل على كونه تعالى ليس جسماً
٩٦	الدليل على كونه تعالى ليس جوهراً
٩٧	الدليل على كونه تعالى ليس معزولاً ولا محدوداً ولا محدوداً ولا متبعضاً ولا منجزاً ولا متركباً ولا متامياً
٩٨	الدليل على كونه تعالى لا يوصف بالمسائية ولا بالكيفية ولا يتمكن في مكان ولا يجري عليه زمان
١٠٣	ولا يشبهه شيء
١٠٣	ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء
١٠٤	مبحث اثبات الصفات
١١٣	صفة العلم
١١٥	صفة القدرة والحياة
١١٦	صفة القوة والسمع والبصر
١١٧	صفة الارادة والمشيئة
١١٨	صفة الفعل والتخليق والتزويق
١١٩	صفة الكلام
١٢٤	مبحث القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
١٢٩	صفة التكوين والدليل عليها
١٣٣	التكوين غير المكون عندنا
١٣٥	صفة الارادة والدليل عليها
١٣٦	مبحث رؤية الله تعالى والدليل عليها
١٤٢	مبحث الافعال كلها بحاق الله تعالى والدليل عليها
١٥٠	مبحث الاستطاعة مع الفعل

صحيفة	صحيفة
١٥٤ مبحث لا يكلف العبد بما ليس في وسفه	١٥٤ مبحث لا يكلف العبد بما ليس في وسفه
١٥٦ مبحث الاجل	١٥٦ مبحث الاجل
١٥٨ مبحث الرزق	١٥٨ مبحث الرزق
١٥٩ مبحث الهداية	١٥٩ مبحث الهداية
١٦٠ مبحث الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى	١٦٠ مبحث الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى
١٦١ مبحث عذاب القبر	١٦١ مبحث عذاب القبر
١٦٣ مبحث البعث	١٦٣ مبحث البعث
١٦٥ مبحث الوزن حق والكتاب حق	١٦٥ مبحث الوزن حق والكتاب حق
والسؤال حق	والسؤال حق
١٦٦ والحوض حق والصراط حق والجنة	١٦٦ والحوض حق والصراط حق والجنة
حق والنار حق	حق والنار حق
١٦٨ مبحث الكبيرة	١٦٨ مبحث الكبيرة
١٧٣ مبحث يجوز العقاب على الصغيرة	١٧٣ مبحث يجوز العقاب على الصغيرة
د. د. الاستحلال كفر	د. د. الاستحلال كفر
د. د. مبحث الشفاعة ثابتة	د. د. مبحث الشفاعة ثابتة
١٧٥ مبحث أهل الكبائر من المؤمنين	١٧٥ مبحث أهل الكبائر من المؤمنين
لا يخلدون في النار	لا يخلدون في النار
١٧٦ مبحث الايمان	١٧٦ مبحث الايمان
١٨١ مبحث الايمان لا يزيد ولا ينقص	١٨١ مبحث الايمان لا يزيد ولا ينقص
١٨٤ مبحث الايمان والاسلام واحد	١٨٤ مبحث الايمان والاسلام واحد
١٨٧ مبحث النبوات	١٨٧ مبحث النبوات
١٨٨ أول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد	١٨٨ أول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد
عليه السلام والدليل على نبوتها	عليه السلام والدليل على نبوتها
١٩٢ أفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله	١٩٢ أفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله
عليه وسلم والدليل عليها	عليه وسلم والدليل عليها
د. د. مبحث الملائكة عباد الله تعالى الخ	د. د. مبحث الملائكة عباد الله تعالى الخ
د. د. مبحث الكتب المنزلة من السماء	د. د. مبحث الكتب المنزلة من السماء
١٩٣ مبحث المعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم	١٩٣ مبحث المعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم
في البقعة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء	في البقعة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء
الله تعالى من العلى حق	الله تعالى من العلى حق
١٩٤ مبحث كرامات الاولياء حق	١٩٤ مبحث كرامات الاولياء حق
١٩٦ مبحث أفضل البشر بعد نبينا ابو بكر ثم	١٩٦ مبحث أفضل البشر بعد نبينا ابو بكر ثم
صحيفة	صحيفة
عمر ثم عثمان ثم علي وخلافتهم على هذا	عمر ثم عثمان ثم علي وخلافتهم على هذا
الترتيب أيضا	الترتيب أيضا
١٩٨ مبحث الخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها	١٩٨ مبحث الخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها
ملك وإمارة	ملك وإمارة
د. د. مبحث الامامة	د. د. مبحث الامامة
١٩٩ مبحث يشترط أن يكون الامام قرشيا	١٩٩ مبحث يشترط أن يكون الامام قرشيا
٢٠١ مبحث لا ينزل الامام بالنسبة والجور	٢٠١ مبحث لا ينزل الامام بالنسبة والجور
د. د. مبحث يجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر الخ	د. د. مبحث يجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر الخ
د. د. مبحث بحجب الكف عن الضعن في الصحابة	د. د. مبحث بحجب الكف عن الضعن في الصحابة
٢٠٢ مبحث لشهد بالجنة للعشرة المبشرة بها	٢٠٢ مبحث لشهد بالجنة للعشرة المبشرة بها
د. د. مبحث نرى المسيح على الحنفيين في الحضر والسفر	د. د. مبحث نرى المسيح على الحنفيين في الحضر والسفر
٢٠٣ مبحث لا يحرم نبيذ الجرة	٢٠٣ مبحث لا يحرم نبيذ الجرة
د. د. مبحث لا يبلغ ولي درجة الانبياء	د. د. مبحث لا يبلغ ولي درجة الانبياء
د. د. مبحث لا يصل العبد الى حيث يسقط	د. د. مبحث لا يصل العبد الى حيث يسقط
عنه الامر والنهي	عنه الامر والنهي
٢٠٤ مبحث النصوص تحمل على ظواهرها الخ	٢٠٤ مبحث النصوص تحمل على ظواهرها الخ
د. د. مبحث رد النصوص كفر واستحلال	د. د. مبحث رد النصوص كفر واستحلال
المعصية كفر والاستهانة بها كفر والاستمراء	المعصية كفر والاستهانة بها كفر والاستمراء
بالشرعية كفر	بالشرعية كفر
٢٠٥ مبحث اليأس من الله تعالى كفر والامن	٢٠٥ مبحث اليأس من الله تعالى كفر والامن
من مكر الله تعالى كفر	من مكر الله تعالى كفر
٢٠٦ مبحث تصديق الكاهن بما يخبر به عن	٢٠٦ مبحث تصديق الكاهن بما يخبر به عن
القيس كفر	القيس كفر
د. د. مبحث دعاء الاحياء للاموات وصدقهم	د. د. مبحث دعاء الاحياء للاموات وصدقهم
عنهم تقع لهم	عنهم تقع لهم
٢٠٧ مبحث الله تعالى يجيب الدعوات ويقضى	٢٠٧ مبحث الله تعالى يجيب الدعوات ويقضى
الحاجات	الحاجات
د. د. مبحث ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم	د. د. مبحث ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم
من أشراف الساعة فهو حق	من أشراف الساعة فهو حق
٢٠٨ مبحث المجتهد قد يخطئ ويصيب	٢٠٨ مبحث المجتهد قد يخطئ ويصيب
٢٠٩ مبحث رسل البشر أفضل من رسل	٢٠٩ مبحث رسل البشر أفضل من رسل
الملائكة الخ	الملائكة الخ